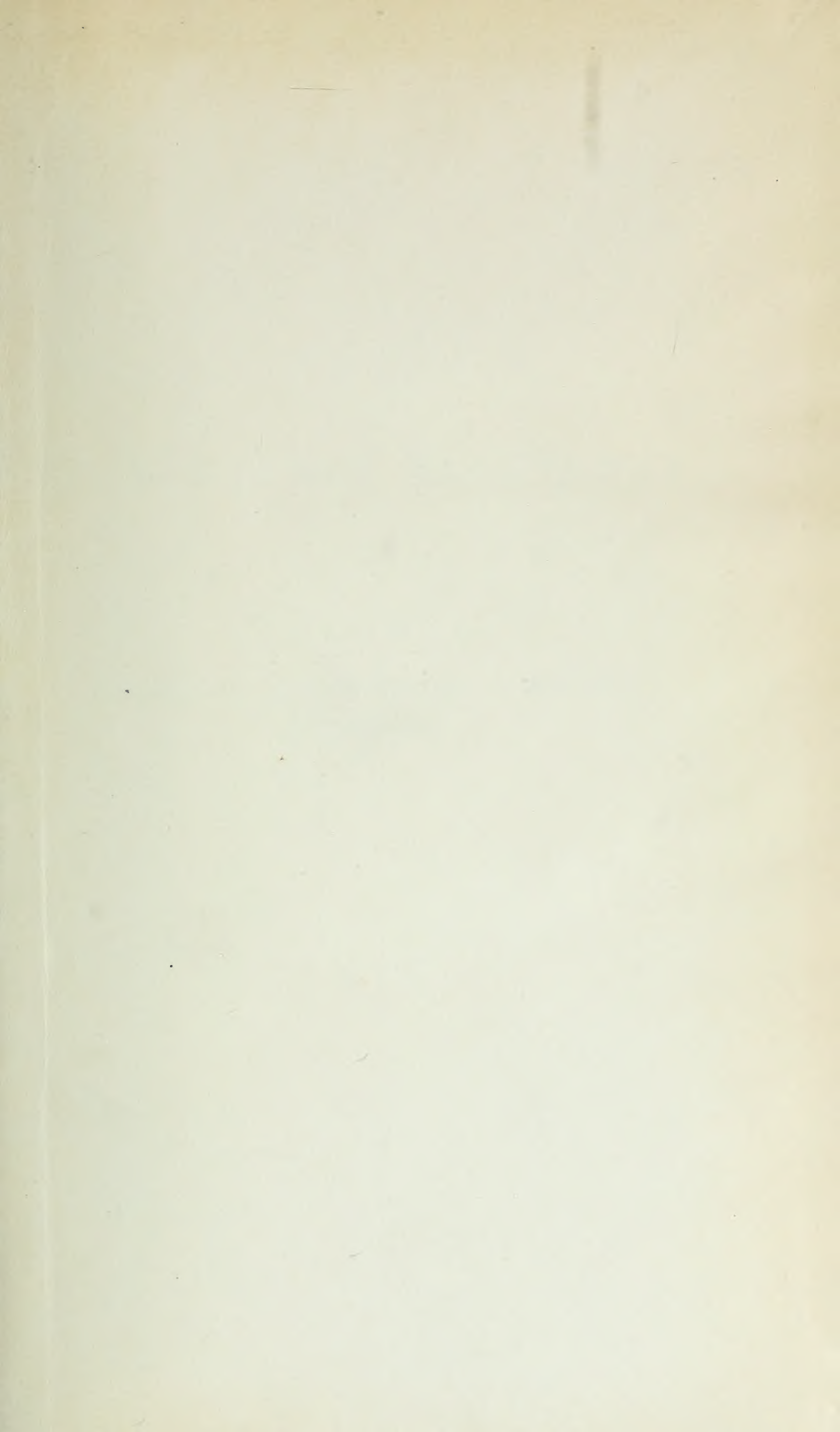
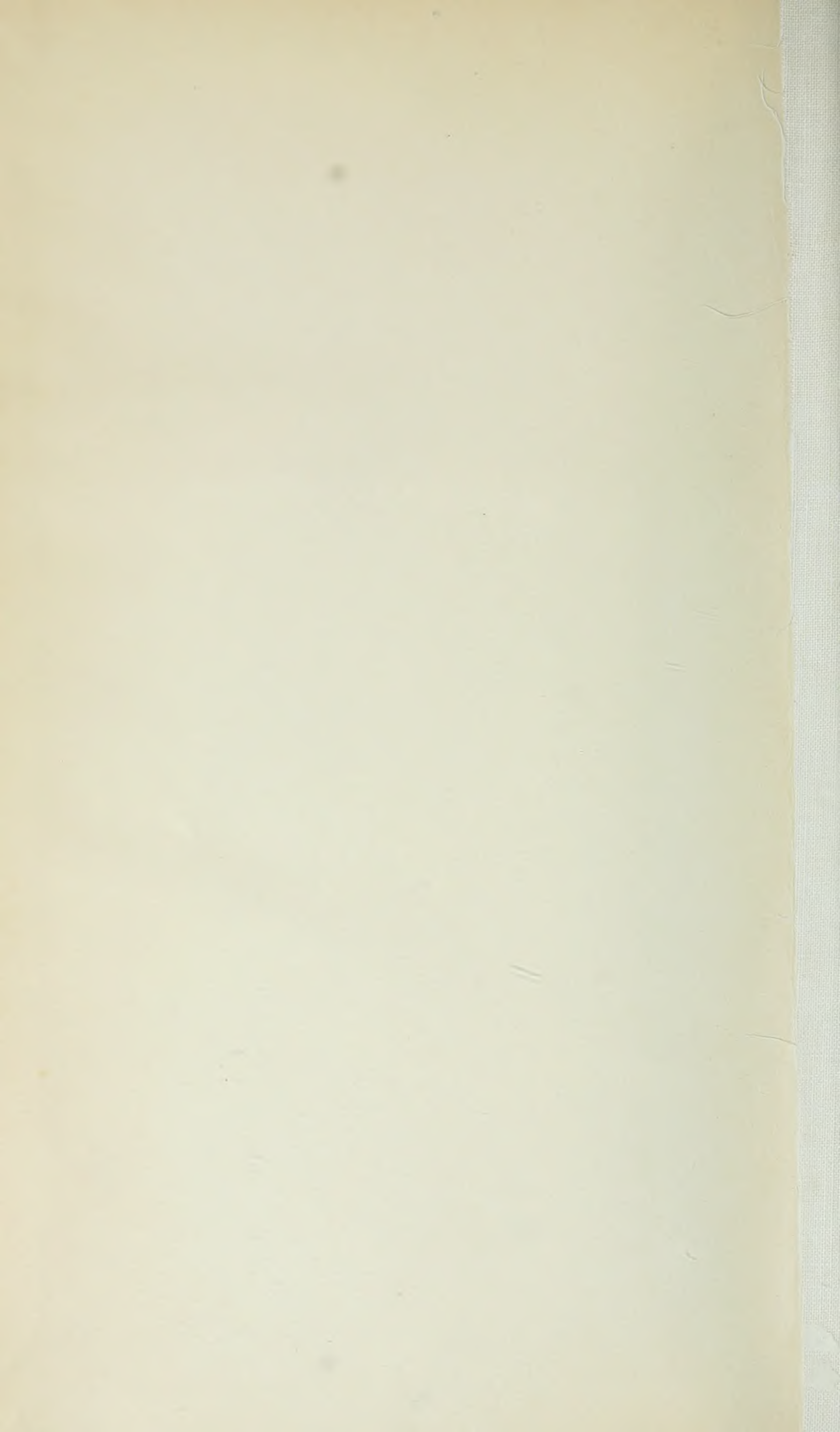


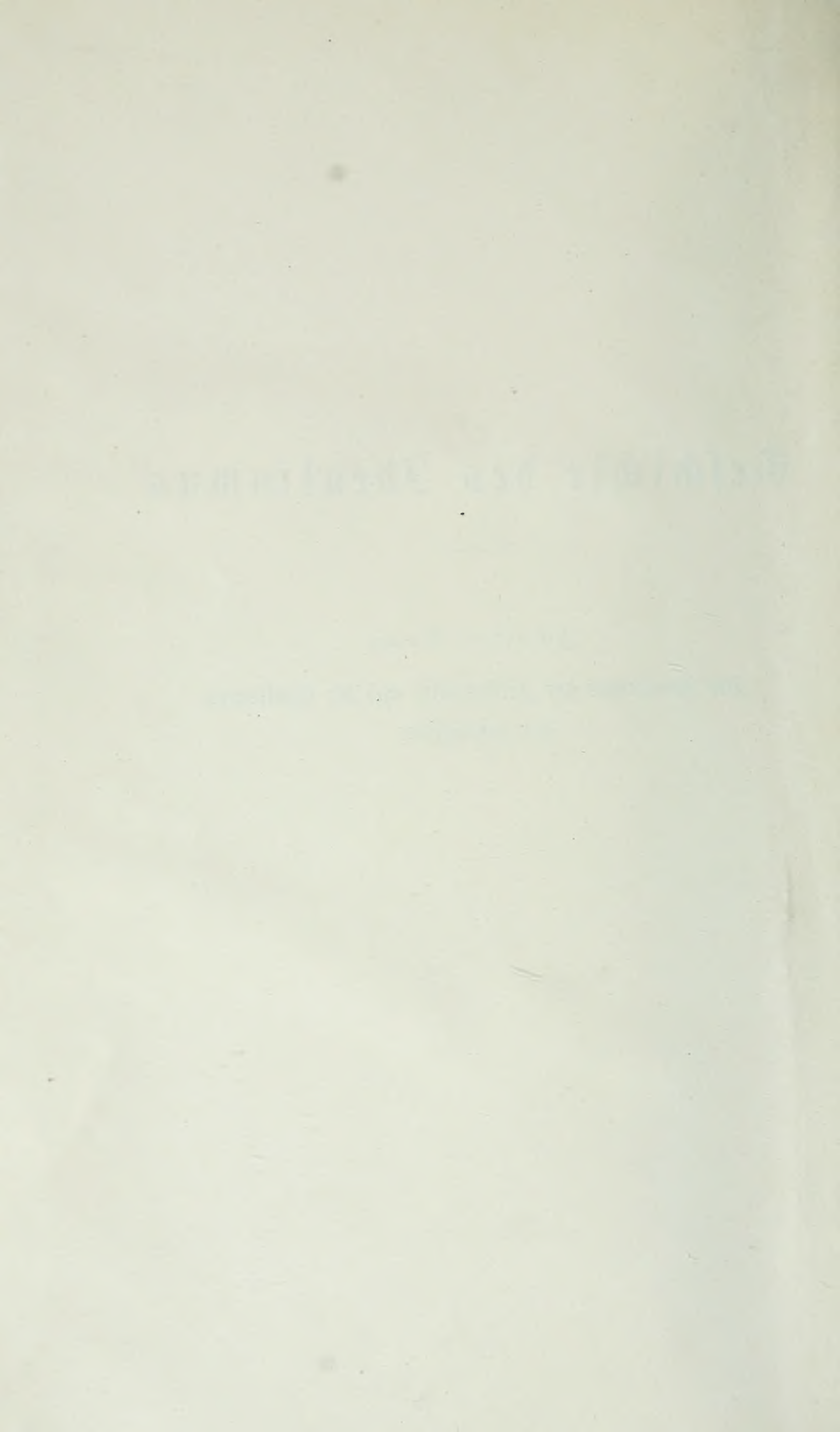




Geschichte des Idealismus

Zweiter Band

Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker



Geschichte des Idealismus

von

Dr. Otto Willmann
k. k. Hofrat, Universitätsprofessor i. R.

Zweite
verbesserte und vermehrte, mit Namen- und Sachregister und terminologischem Anhange versehene Auflage

In drei Bänden

Zweiter Band

Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastiker

Braunschweig
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn
1907

Published June 15, 1907.

Inhalt.

Seite

VII. Neubegründung der Philosophie durch das Christentum 1— 92
§. 45. Das Evangelium . . . . 1— 11
§. 46. Die Vollendung der mosaischen Offenbarung . . . 12— 19
§. 47. Die Vollendung der Uroffenbarung . . . . 20— 34
§. 48. Antike und christliche Gottesanschauung . . . . . 35— 43
§. 49. Die Umbildung der kosmologischen Intuitionen des Altertums . . . . 44— 57
§. 50. Das gesetzhafte und das mystisch-spekulative Element im Christentume . . . . 58— 68
§. 51. Die Philosophie im christlichen Lebensganzen . . . 69— 80
§. 52. Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie . . 81— 92

VIII. Anschluß des christlichen Idealismus an den antiken . 93—231
§. 53. Die christliche Weltanschauung als Idealismus . . 93—106
§. 54. Der christliche Idealismus als Vollendung des antiken . . . . 107—127
§. 55. Das Fußfassen der christlichen Gedankenbildung auf der antiken . . . . 128—147
§. 56. Der Anschluß an die vorplatonische und platonische Philosophie . . . . 148—164
§. 57. Aristotelische Elemente der altchristlichen Gedankenbildung . . . . 165—177
§. 58. Das Verhältnis der christlichen zur hellenistisch-römischen Philosophie . . . . 178—195
§. 59. Die Überleitung der antiken Mystik in die christliche Spekulation . . . . 196—217
§. 60. Der christliche Idealismus gegenüber dem Autonomismus der Irrlehrer . . . . 218—231

IX. Augustinus . . . . 232—321
§. 61. Augustinus' weltgeschichtliche Stellung . . . . . . 232—242
§. 62. Augustinus' Vordringen zur idealen Weltanschauung 243—259
§. 63. Die augustinische Mystik . . . . 260—278
§. 64. Die idealen Prinzipien bei Augustinus . . . . . 279—291

Seite
§. 65. Die Anwendung der idealen Prinzipien bei Augustinus 292—305
§. 66. Augustinus' Gesellschaftslehre und Geschichtsansicht . 306—321

X. Der Idealismus als scholastischer Realismus . . . . . 322—442
§. 67. Die Scholastik . . . . 322—338
§. 68. Die Entwickelung der Scholastik im Mittelalter . . 339—349
§. 69. Die Klärung der realistischen Grundanschauung im Streite des Nominalismus und Realismus . . . 350—362
§. 70. Die Fortbildung der Metaphysik durch den scholastischen Realismus . . . . 363—383
§. 71. Die Fortbildung der Erkenntnislehre durch den scholastischen Realismus . . . . 384—401
§. 72. Die Wissenschaftslehre der Scholastiker . . . . . . 402—420
§. 73. Die scholastische Ethik und Gesellschaftslehre . . . . 421—442

XI. Thomas von Aquino . . . . 443—543
§. 74. Der heilige Thomas als Princeps Scholasticorum 443—458
§. 75. Thomas und Augustinus . . . . 459—473
§. 76. Die beiden Summen . . . . 474—487
§. 77. Die Vereinigung der idealen Prinzipien bei Thomas 488—506
§. 78. Thomismus und Skotismus . . . . 507—521
§. 79. Der Thomismus und die Denkrichtungen der folgenden Zeit . . . . 522—543

XII. Der scholastische Realismus als Hüter der idealen Prinzipien . . . . 544—656
§. 80. Die angebliche Selbstauflösung der Scholastik . . . 544—558
§. 81. Der Realismus gegenüber dem Monismus . . . . 559—578
§. 82. Der Realismus gegenüber dem scholastischen Nominalismus . . . . 579—594
§. 83. Der Realismus gegenüber dem Nominalismus der Humanisten . . . . 595—609
§. 84. Der Realismus gegenüber dem Nominalismus der Polyhistoren . . . . 610—631
§. 85. Der Realismus gegenüber dem Nominalismus der Gesellschaftslehrer . . . . 632—656

VII.

Neubegründung der Philosophie durch das Christentum.

Sapientia cum sit una, omnia potest: et in se permanens omnia innovat. Sap. 7.

§. 45.

Das Evangelium.

1. Jene Mystiker, welche sich um Platon, als den größten Theologen des griechischen Altertums, scharten, hatten recht, wenn sie die Erneuerung der Philosophie von seiten der Religion und Gottesweisheit erwarteten, aber sie irrten, wenn sie aus den versandenden Kanälen der Uroffenbarung zu schöpfen suchten; sie verkannten, daß sich bereits die Brunnen der Tiefe geöffnet hatten, um lebendiges Wasser erquellen zu lassen, den Durst nach Wahrheit und den Drang nach Seelenfrieden zu stillen. Jene Denker sammelten pietätsvoll die alten Überlieferungen über die Gottheit, den Weltanfang, die Geisterwelt, das Seelenreich, das Jenseits, die Vollendung der Dinge, sie vertieften sich in die großen Intuitionen der Vorzeit über den weltgestaltenden Gedanken, die Vorbilder der Dinge, die formenden Prinzipien der Natur, aber es entging ihnen, daß sich der Zusammenhang dieser Lehren vielfach verschoben, ihr ursprüng=

licher Sinn verdunkelt, verschiedene Fassungen derselben ineinander gewirrt hatten. Stolz auf ihre Theosophie achteten sie die Weisungen wahrhaft gotterleuchteter Männer gering. „Ihr könntet", rief ihnen der heilige Augustinus zu, „Frieden finden in der Wahrheit, aber dazu bedarf es der Demut, die euern starren Nacken so schwer ankommt[1])."

Das Christentum hat die Philosophie erneuert, weil es den Wahrheitsgehalt ihrer anfänglichen Grundlagen ins Licht gestellt, den Weisheitsschatz, der von je die Hinterlage der echten Spekulation gebildet hatte, gehoben hat. Es vermochte dies aber durch die Umbildung, Verklärung, Heiligung des religiösen Empfindens, Denkens, Erkennens, welches immer und überall der Quellbezirk des spekulativen ist.

So ist das Neue, was das Christentum brachte, keineswegs die Verpflanzung der Philosophie auf den Boden des Glaubens; einer solchen bedurfte es nicht, denn auch die echte Philosophie des Altertums hatte dort ihre Wurzeln. Bei den Indern, den Griechen, den Juden entspringt, wie nachgewiesen wurde[2]), das spekulative Denken aus dem religiösen, fußt die Welterklärung auf dem mystischen Ergreifen der Gottes- und Weltwahrheit, entwickelt sich die Philosophie aus der Theologie. Wenn sich in der Christenheit ebenfalls das Wissen auf dem Grunde des Glaubens erhebt, der Theologie eine Philosophie dienend zur Seite tritt, so wiederholt sich damit einfach derselbe Prozeß, den uns die alte Welt an mehr als einer Stelle zeigte. In diesem Betracht nimmt die christliche Philosophie keine Sonderstellung ein. In eine solche hat sie lediglich die rationalistische Geschichtsschreibung zu drängen gesucht, dieselbe, die zugleich der alten Philosophie ihre Herkunft aus der Religion und Theologie absprach, um auf ihr als einer Schöpfung des freien Geistes, der autonomen Vernunft, einen Standort zur Bekämpfung „der unfreien, in die Banden des Dogmas geschlagenen" christlichen Spekulation zu gewinnen. Dagegen zeigt eine Geschichtsbetrachtung,

[1]) Aug. de civ. Dei X. 29. — [2]) Bd. I, §. 10 bis 13.

die sich diese Tendenz nicht aufdrängen läßt, daß die Philosophie der Alten religiöser war, als man annimmt, und sie ist in der Lage, zugleich zu zeigen, daß die christliche Religion spekulativer ist, als man, beirrt durch Mißverständnisse, deren letzte Quelle der Autonomismus ist, einräumen möchte.

Antike und christliche Philosophie unterscheiden sich nicht wie Vernunft und Glaube oder Freiheit und Gebundenheit, sondern wie Ahnung und Vollendung, Anbahnung und Durchführung, Vorzeit und Vollzeit.

Alle Philosophie fußt auf der Religion, echte Philosophie auf der ganzen Religion, die wahre Philosophie auf der vollendeten Religion.

2. Die alte Philosophie hatte ihre religiösen Ausgangspunkte in einer weit zurückliegenden Zeit zu suchen, während die christliche auf einem Glaubensinhalte ruht, dessen Kern lebendige Wirklichkeit, eine im hellen Lichte der Geschichte sich vollziehende Tatsache, das Erlebnis einer begnadeten Generation war.

In diesem Betrachte bezeichnet den ausgesprochensten Gegensatz zum christlichen Glauben und Denken das Philosophieren der Inder. Bei diesem tiefsinnigen Volke sind wohl auch Gottestaten die letzte Grundlage des religiösen Bewußtseins, aber sie erscheinen in dämmernde Ferne gerückt und sind von phantastischen Mythen so überwuchert, daß sie kaum mehr als historischer Inhalt gefaßt werden; ein pietätsvolles, aber schwankendes Erinnern spielt am Horizonte der Gottesverehrung, das innere Schauen hat keinen Haltepunkt an einer greifbaren Wirklichkeit, und es spinnt eine Traumwelt aus sich heraus, in der auch das Bild der realen Welt verrinnt.

Bei den Griechen wieder fehlt der auf die Vorzeit zurückgehenden religiösen Grundlage die Geschlossenheit; die Reste der Erbweisheit erscheinen als Bruchstücke, deren Zusammenhang das religiöse Bewußtsein verloren hat, das spekulative mit Mühe wiederzugewinnen sucht. Nur an gewissen heiligen Stätten ist die Tradition durch Zusammenhang mit Kulten bewahrt, aber diese differenzieren deren Inhalt; zudem ist die Theologie unter die Priester,

die Dichter und die Philosophen aufgeteilt, und die letzteren müssen sich alle Mühe geben, sie einigermaßen einheitlich und widerspruchslos zu gestalten. Der universale Zug, dem sie dabei in anerkennenswerter Weise stattgeben, zieht ihre Gedankenbildung ins Unbestimmte, und nur die mystische Intuition vermag das Ganze zusammenzuhalten; es sind die Bahnen des Vedanta, in denen der Neuplatonismus anlangt.

Das religiöse Bewußtsein des Christen dagegen hat zu seinem Mittelpunkte einen historischen Inhalt, eine Gottestat, welche die Apostel und Jünger gesehen, erlebt hatten. Die Nachricht, Kunde, Botschaft: Der Messias ist gekommen, das Gottesreich ist gegründet, das ewige Leben ist erschlossen, war es, was in den Herzen zündete und die Wiedergeburt der Menschen wirkte; hier ist alles Gegenwart, greifbare Tatsache, Erlebnis. „Wir sahen seine Herrlichkeit als die des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit"[1]), sagt der Lieblingsjünger des Herrn und ebenso: „Der das gesehen hat, bezeugt es und sein Zeugnis ist wahr, und er ist sich bewußt, die Wahrheit zu reden, damit ihr glaubet[2])." In dem Briefe des Apostelfürsten heißt es: „Nicht ausgeklügelten Mythen folgend, haben wir euch die Kraft und die Gegenwart (*παρουσία*) unseres Herrn Jesus Christus verkündigt, sondern als Augenzeugen (*ἐπόπται*) seiner Herrlichkeit" . . . und „wir haben die Stimme vom Himmel gehört, als wir mit ihm auf dem heiligen Berge waren"[3]).

Zum Auge und Ohre fügt der Evangelist noch die tastende Hand als Zeugen hinzu: „Was von Anfang her geschehen ist, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir selbst geschauet, was unsere Hände berührt haben von dem Worte des Lebens . . ., was wir sahen und hörten, melden wir euch, damit ihr Gemeinschaft mit uns habet[4])." Das Erlebte vor anderen, die es nicht erlebt, zu bezeugen, wies der Heiland die Apostel an: „Ihr werdet mir Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria

---

[1]) Jo. 1, 14. — [2]) Ib. 19, 35. — [3]) 2. Petr. 1, 16 und 18. — [4]) 1. Jo. 1, 1 bis 3.

und bis zu dem Ende der Welt [1])." Auf die lebenden Zeugen der Auferstehung beruft sich Paulus: „Er erschien dem Kephas und den Elfen und darauf mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von welchen die meisten noch am Leben, einige aber entschlafen sind [2])."

Durch das Regeerhalten der Erinnerung an die Personen der Apostel und durch die immer neue Auffrischung ihres Zeugnisses suchten die folgenden Generationen den Anschluß an die sichtbar-lebendige Gegenwart des Wandelns des Herrn auf Erden. So Irenäos, wenn er von Clemens, dem Römer, dem vierten der Päpste (92 bis 101) erzählt, daß dieser die Apostel selbst noch sah und mit ihnen verkehrte und ihre Predigt noch in den Ohren und ihre Überlieferungen vor Augen hatte, nicht er allein, denn es waren damals noch viele Apostelschüler am Leben [3]); ebenso wenn er von Polykarp berichtet, „der nicht bloß Apostelschüler war und mit vielen, die Christum gesehen, verkehrt hatte, sondern auch von den Aposteln in Asien in der Kirche zu Smyrna als Bischof war aufgestellt worden, den auch wir gesehen haben in unserer frühesten Jugend, denn er lebte noch lange und schied erst hochbejahrt aus dem Leben" [4]). Selbst an bestimmte Örtlichkeiten lehnte sich die Erinnerung bei ihrem Suchen nach sinnlicher Kontinuität an; Irenäos sagt, er könne noch die Stelle angeben, wo der heilige Polykarp bei seinen Vorträgen saß, wenn er von seinem Verkehre mit Johannes und den übrigen, die noch den Herrn gesehen, erzählte und deren mit der Heiligen Schrift insgesamt übereinstimmenden Reden anführte [5]). Tertullian erwähnt die apostolischen Kirchen, in denen noch zu seiner Zeit (um 200) die Lehrstühle der Apostel auf ihrem Platze standen und ihre Briefe noch aus den Originalen vorgelesen wurden, „welche uns ihre Stimme vernehmen lassen und ihre Gestalt in unsere Gegenwart versetzen" [6]).

---

[1]) Act. 1, 8; Luc. 24, 48; vgl. Act. 2, 32; 10, 39 sq. — [2]) 1. Cor. 15, 6; Act. 13, 30 u. 31. — [3]) Ir. adv. haer. III, 3, 3. — [4]) Ib. 3, 4. — [5]) Ir. Frg. 12, b. Migne VII, p. 1227. — [6]) Tert. de praescr. haer. 36.

Mit demselben Drange, zu der Gottestat der Erlösung, die sich in der sinnlichen Wirklichkeit vollzogen, einen sinnlichen Rapport zu bewahren, hängt auch die Hochhaltung der Reliquien und der Gräber zusammen, die in der ältesten Kirche so ausgeprägt war, daß die heidnischen Gegner ihr einen Gräberkultus vorwerfen konnten. So hat die Kirche jederzeit Sichtbares aller Art, das an den Eintritt des göttlichen Wortes in die sichtbare Welt erinnern konnte, hochgehalten, wie sie auch alles hegt und bewahrt, wodurch sie sich mit ihren Anfängen verbunden weiß und worin sie ihren Ursprung und ihre Geschichte vor das Auge gerückt sieht: die Gedenktage des Kalenders, die Denkstätten der Martyrien, die Gebeine der Heiligen so gut wie die successio apostolorum, die traditiones patrum, die magisteria veterum.

3. Ein treues Gedenken bewahrten auch die Jehovahdiener den Taten, die Gott zu ihrem Heile vollbracht: „Frage deine Väter und sie werden dir sagen, deine Ältesten und sie werden dir verkünden", gebietet das Gesetz [1]) und der Psalmist sagt: „Ich überdenke die alten Tage, und Jahre der Urzeit erwäge ich sinnend" und „Ich entsinne mich der Taten des Herrn, denn eingedenk will ich sein der Vorzeit und Deiner Wundertaten" [2]). Der jüdische Kultus mit seinen Festen war eine unausgesetzte Auffrischung der Erinnerung. Der christliche Kultus ist ihm darin ähnlich, aber seine Bedeutung ist zugleich eine weit höhere: er ruft nicht bloß ins Andenken zurück, was einmal in der Zeit geschah, sondern spricht ihm, fußend auf dem Worte des Heilandes: „Siehe ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" [3]), einen allzeitlichen Charakter zu. Die Weihnachtsantiphon sagt: „Heute ist Christus geboren worden, heute ist der Erlöser erschienen, heute singen die Engel auf Erden" und der Hymnus: Testatur hoc praesens dies, Currens per anni circulum, Quod solus e sinu Patris Mundi salus adveneris; ebenso ist die Sprache der österlichen Gebete. Das unblutige Opfer ist kein bloßes Erinnerungszeichen, sondern eine

---

[1]) Deut. 32, 7. — [2]) Ps. 76, 6 u. 12; vgl. 142, 5. — [3]) Matth. 28, 20.

mystische Wiederholung des blutigen auf Golgatha, die Erlösungstat ist ein factum perenne. „Die Kirche ist, von einer Seite betrachtet, auf eine abbildlich-lebendige Weise, der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Tätigkeiten sie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt. Der Erlöser lebte nicht bloß vor achtzehnhundert Jahren, so daß er seitdem verschwunden wäre; und wir uns nur noch seiner geschichtlich erinnern könnten, wie irgend eines verstorbenen Menschen, vielmehr ist er ewig lebendig in seiner Kirche und macht dies auf eine sinnliche, dem sinnlichen Menschen begreifliche Weise im Altarsakrament anschaulich. Er ist in der Verkündigung seines Wortes der bleibende Lehrer, in der Taufe nimmt er ohne Unterlaß in seine Gemeinschaft auf, er entwickelt, unter irdischem Schleier verborgen, seine gesamte auf der Erde begonnene Tätigkeit bis zum Ende der Welt fort [1]."

Die Lehren und Gebote des Heilands sind „Worte des ewigen Lebens" nicht bloß in dem Sinne, daß sie die Seligkeit erschließen, sondern auch in dem anderen, daß sie unvergängliches, zeugendes Leben in sich haben, vermöge dessen sie alle Zeiten durchleuchten und in übersinnlicher Vollkraft die Sinnenwelt, Himmel und Erde überdauern [2]. „Wie Gott, die ganze Geschichte bis zum Ende der Dinge überschauend, das Ganze in steter Gegenwart vor sich sieht, so wird auch, was er in dieser Eigenschaft denkt und spricht, für die ganze Geschichte gedacht und geredet sein. Weil es sich aber innerhalb der Schranken der menschlichen Persönlichkeit ausspricht, darum wird es äußerlich nur der unmittelbaren Gegenwärtigkeit dieser Person anzugehören scheinen, innerlich aber die ganze Zukunft kernhaft in sich tragen. Er wird also in Symbolen und Parabeln reden, die unter scheinbaren Worten unerschöpflich tiefen Inhalt bergen. Er wird reden, wie er da geredet, als er, im Untergange Jerusalems den Untergang aller Dinge sehend, den Weltuntergang in den Formen der Zerstörung der Stadt ausgesprochen. Er wird

[1]) J. A. Möhler, Symbolik, 9. Aufl., 1871, §. 34. — [2]) Matth. 24, 35; Marc. 13, 31.

zentrale, wurzelhafte, genetische Worte reden, Worte, die stammhaft eine ganze Deszendenz in die Zukunft hinaus begründen und doch in Demut sich nur als Begriffe geben. Solcher Art sind die Einsetzungsworte beim Nachtmahle gewesen, solcher Art auch die von dem Felsen und den Schlüsseln und dem Weiden der Herde, und nun wundere man sich ferner noch, daß die Kirche so reichen Inhalt ihnen abgewonnen [1])."

Die Taten und Worte, welche das Evangelium überliefert, sind aber allzeitlich nicht bloß a parte post, sondern auch a parte ante. Die göttlichen Ratschlüsse, welche die Erlösung zum Inhalte haben, sind von Ewigkeit, wenngleich „nun erst bekannt geworden durch die Erleuchtung unseres Herrn Jesus Christus, der den Tod vernichtet und unser Leben erleuchtet hat" [2]), „damit den Mächten und Gewalten im Himmel durch die Kirche kund werde die vielförmige Weisheit Gottes" [3]). Jene Ratschlüsse zu ahnen, war den Propheten des alten Bundes gegeben, und Moses war gewürdigt, von Christus zu schreiben [4]). „Was unsichtbar in Gott war von der Weltschöpfung an, wird nun durch das, was geschehen ist, verständlich, seine ewige Kraft auch und Göttlichkeit [5])." Damit aber ist das Allzeitliche als ein Außerzeitliches erfaßt, das geschichtliche Ereignis der Erlösung bis in die „Tiefe der Schätze der Weisheit und Einsicht Gottes" [6]) zurückverfolgt, woher auch die Ratschlüsse der Weltschöpfung und Weltregierung stammen; die Erlösungstat läßt einen Blick tun hinter den Schleier der unerforschlichen Wege des Herrn. Der einfachste Christ, der vor dem hochwürdigsten Gute betet, weiß den mystischen Pfad zu finden von dem, was jetzt und hier seine Augen sehen, zu dem Vater der Armen, dem Lehrer der Apostel, der vor Zeiten im heiligen Lande gewandelt ist, und von diesem wieder zu dem Könige der Glorie, dem ewigen Lichte, dem Worte, das am Anfange war.

So geht der christliche Glaubensinhalt von der Geschichte und dem Zeitlichen aus, aber erhebt sich in das Außer- und Überzeit-

---

[1]) (J. Görres), Die Triarier, S. 102. — [2]) 2. Tim. 1, 10. — [3]) Eph. 3, 10. — [4]) Jo. 5, 46. — [5]) Ro. 1, 20. — [6]) Ib. 11. 33.

liche, wodurch die spröde Geschichtlichkeit und starre Gesetzlichkeit des Judentums überwunden wird, ohne daß doch, wie in den heidnischen Religionen, das Geschichtliche zum bloßen Symbole und Mythus verflüchtigt ist. Das Ereignis aber ist unverlierbar, weil es seinen Halt hat an dem Leben, das es gestiftet hat, in welchem sich das Zeitliche und Außerzeitliche untrennbar verschränken.

4. Diese vier Momente des Christentums: der geschichtliche Eintritt der Erlösung in die Zeit, das allzeitliche Fortwirken derselben, ihre Vorbestimmtheit in der ihr vorangehenden Heilsgeschichte und ihre Begründung in dem Außerzeitlichen bedingen ebensoviele Vermittlungen und Betätigungen des christlichen Bewußtseins.

Das Evangelium, als Botschaft des Heilsereignisses, stützt sich, wie jeder Bericht von einer Tatsache, nicht auf Vernunftschlüsse, sondern auf die Aussagen von Zeugen und Gewährsmännern; es wird nicht bewiesen, sondern verbürgt; die zustimmende Annahme desselben geschieht, wie bei jeder Tatsache, auf Grund der Glaubwürdigkeit, Wahrhaftigkeit, Autorität jener Zeugen und Gewährsmänner und solcher, die mit ihnen in lebendigem, ununterbrochenem Zusammenhange stehen; jene Annahme ist also nicht durch rationale Erkenntnis, sondern durch den Glauben vermittelt. „Ist Christus nicht auferstanden, so ist unsere Botschaft (*κήρυγμα*) nichtig, nichtig aber auch euer Glaube“ [1]), sagt der Apostel Paulus und in gleichem Sinne der Kirchenlehrer Augustinus: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich die Autorität der katholischen Kirche nicht dazu bewöge“ (commoveret [2]).

Das allzeitliche Fortwirken der Erlösung in der Kirche ist zunächst ebenfalls Gegenstand des Glaubens, allein dieser Glaubensinhalt beansprucht zugleich in den Willen aufgenommen zu werden. An diesen wendet sich die Botschaft selbst unmittelbar, sie ist zugleich *κήρυγμα*, Heroldsruf, Weckruf, wie auch im Neuen Testamente gleichbedeutend mit *ἀγγέλλειν*, melden, *κηρύσσειν*, anrufen,

---

[1]) 1. Cor. 15, 14. — [2]) Aug. c. Manich. 5.

und νουθετεῖν, ermahnen, gebraucht wird [1]). Der Mensch wird zum Mitarbeiter Gottes berufen [2]). Durch einen mächtigen Willensakt soll das Heil ergriffen werden: „Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt anwenden, reißen es an sich [3]).“ Das Fortwirken der Erlösung verlangt das Mitwirken der Gläubigen, es ist kein Naturvorgang, sondern durch Betätigung der Freiheit bedingt. Der Glaube muß sich zum Leben in der Kirche, mit ihr und aus ihr gestalten, die Auswirkung des verborgenen Göttlichen muß in den Werken der Menschen sichtbar werden. Das ganze Gebiet des Sichtbaren, der sinnlichen Wahrnehmung, erhält seine Weihe, die Sakramente und der Kultus fassen den Geist beim Sinne und ergreifen den ganzen Menschen.

Die Vorbestimmtheit der Erlösung ruft den Geist der Forschung wach, entbindet das Streben, den unabsehbaren Hintergrund der Erlösungstat zu erfassen, sie zunächst heilsgeschichtlich aus der Schrift zu verstehen. Der Heiland selbst vermittelt den Jüngern das Verständnis dessen, was sie sehen: „Habt ihr all dies verstanden?“ (συνήκατε, intellexistis). Sie bejaheten es. Da sprach er zu ihnen: So ist jeder Schriftgelehrte einem Hausherrn gleich, der aus seinem Vorrate neues und altes hervorholt (ἐκβάλλει, profert [4]). „Von Moses anhebend und allen Propheten, erklärte er ihnen (διηρμήνευσεν αὐτοῖς, interpretabatur illis) in der ganzen Schrift, was von ihm gesagt sei [5]).“ „Er erschloß ihnen den Sinn, daß sie die Schrift verständen“ (διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν συνιέναι τὰς γραφὰς, aperuit illis sensum, ut intellegerent scripturas [6]). Ebenso verfahren die Apostel in ihren Predigten, indem sie die Schrift nicht bloß als Anknüpfungspunkt, sondern als Unterlage benutzen; sie zeigen, daß „dieser Jesus“ der längst verkündete Messias ist, die Erfüllung der Prophezeiungen gebracht hat, die Sündenschuld des Falles eingelöst, das Gottesreich begründet hat. Sie verfahren hierbei nicht berichtend und verkündigend, sondern begründend und beweisend; sie sprechen dabei

[1]) Vgl. Col. 1, 28. — [2]) 1. Cor. 3, 9. — [3]) Matth. 11, 12. — [4]) Matth. 13, 51 u. 52. — [5]) Luc. 24, 27. — [6]) Ib. v. 45.

nicht als Gewährsmänner, sondern ziehen als solche die Patriarchen und Propheten, „eine Wolke von Zeugen“ [1]), heran. Ja, die Prophezeiungen werden selbst höher als die Autopsie bewertet; so in dem Briefe Petri, wo es nach der Stelle: „Wir haben die Stimme vom Himmel gehört, als wir mit ihm auf dem heiligen Berge waren“, weiter heißt: „Wir haben auch als ein noch festeres Wort (*λόγον*, sermonem) das prophetische, auf das ihr recht tut zu blicken, als auf ein Licht, das an dunklem Orte leuchtet, bis der Tag erstrahlt und der Morgenstern aufgehet in euren Herzen; da wir dies zuhöchst erkennen, daß alle Prophezeiung der Schrift nicht aus Eingebung der Willkür stammt (*ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*, propria interpretatione non fit), denn die Prophezeiung wurde nicht durch menschlichen Willen hervorgebracht, sondern vom heiligen Geiste erfüllt haben die heiligen Gottesmänner geredet [2]).“

Dies Begründen und Beweisen aus der Schrift ist seiner Form nach ein rationales Erkennenmachen, aber seine Grundlage ist das autorative Schriftwort. Dieses aber entstammt der göttlichen Weisheit, und der erleuchtete Geist vermag ihm bis zu der Schwelle dieser nachzugehen; die Zeugnisse aus der alten Zeit sind außerzeitlichen Ursprunges, und der Kontemplation, der mystischen Vertiefung, ist es vergönnt, sich in das Zeitlose zu versenken. Damit ist aber die Pforte der Spekulation erschlossen. Diese ist nicht ein Hinzukommendes, wie die Weisheitslehre des Alten Testamentes, noch weniger ein Eingeschwärztes, wie die Geheimschriften der Kabbalah, sondern mit der Sache selbst gegeben: neben den historischen Eingängen der Synoptiker steht das mystisch-spekulative Exordium Johannis: „Im Anfange war das Wort“, neben der Apostelgeschichte stehen die paulinischen Briefe.

---

[1]) Hebr. 12, 1. — [2]) 2. Petr. 1, 19 bis 21.

§. 46.

Die Vollendung der mosaischen Offenbarung.

1. Die Botschaft vom Reiche Gottes erging an alle Völker, und keinem fehlte der Schlüssel zu ihrem Verständnisse; bei jedem rief sie alte Weissagungen wach, sei es von der Erneuung des goldenen Weltalters, sei es von der Wiederkehr eines der Erde entrückten Gottes, sei es von der künftigen Vollendung eines Seelenreiches. Aber die Apostel und Glaubensboten legten nicht diese schwankenden Vorstellungen der Erklärung der Erlösungstat zugrunde, sondern fußten auf dem Glaubenskreise, der die gesamte heilige Überlieferung treu und unverfälscht in sich gehegt hatte, der Jehovahreligion, dem Alten Testamente. Nur die Weissagungen der Propheten des Alten Bundes sind die authentischen Verkündigungen der Menschwerdung Gottes; den Juden sind die Worte Gottes anvertraut [1]); „ihrer ist die Annahme an Kindesstatt und der Ruhm und der Bund und das Gesetz und der Gehorsam und die Verheißungen“ [2]). Sie sind der Stamm, auf den die Reiser der Heidenwelt aufgepfropft werden [3]).

Die Gottestaten des Alten Bundes sind der vorbildende Typus des Erlösungswerkes, der gesalbte Priester (*ἱερεὺς χριστός*) ist der Vorläufer des gottgesalbten Messias [4]); die Opfer auf Moriah deuten das Opfer auf Golgatha vor. Derartige unmittelbare Beziehungen gehen den Traditionen der Heidenwelt ab; ihnen kann ein typischer, vorbildender Charakter, eine Hinordnung auf die Erfüllung der

---

[1]) Rom. 3, 2. — [2]) Ib. 9, 4. — [3]) Ib. 11, 17. — [4]) Hebr. 5, 1 sq.; Lev. 4, 16.

Zeiten nur im uneigentlichen Sinne zugesprochen werden. Darum bilden sie auch für die priesterliche Tätigkeit der Kirche keinen Stützpunkt, wie dies vom mosaischen Kultus gilt: die Psalmen sind die Gesänge der Kirche, die Sprüche der Hagiographen ihre Lehrtexte, der Dekalog die Grundlage ihrer Rechtsbildung.

Das Evangelium ist die Vollendung und Erfüllung des Gesetzes, das neue Gesetz, zu dem sich das alte verhält, wie das Versprechen zur Ausführung, das Verschleierte zum Enthüllten, der Schatten zum Körper[1]). „Bevor der Glaube kam", sagt der heilige Paulus, „waren wir Gefangene des Gesetzes, aufbewahrt für den Glauben, der uns offenbart werden sollte, so daß das Gesetz unser Zuchtmeister (παιδαγωγός) auf Christus hin gewesen ist[2])."

Wie das Gesetz im Dekaloge, so faßt sich das Evangelium im Gebete des Herrn zusammen; dieselbe Weisheit hat die zehn Gebote aufgereiht und die sieben Bitten zusammengeschlossen, aber das Gebet läßt tiefer in sie einblicken als das Gebot. Das Vaterunser kann als das Bekenntnisgebet angesehen werden, mit welchem die Gläubigen die Predigt vom Reiche: „Das Reich Gottes ist genaht, tut Buße"[3]) beantworten sollen, und alsdann erscheinen die Bitten: „Zukomme uns Dein Reich" und „Vergib uns unsere Schuld" als der eigentliche Kern des Gebetes. Aber dieses nimmt zugleich die Gebote des alten Bundes, verklärt im Geiste und in der Wahrheit, in sich auf: das erste in der Anrede, das zweite und dritte in der ersten Bitte, die übrigen sieben in der dritten Bitte, wobei der Zusatz: „wie im Himmel, also auch auf Erden" die Gebotserfüllung im Geiste und nach Art der überirdischen Wesen andeutet. Die Bitte um das tägliche Brot dämpft den Besitzgeist, welchen die das Eigentum schützenden Gebote großziehen können. Die Bitten der Buße erflehen die Vergebung der Sünden auf Grund der eigenen Versöhnlichkeit, damit die inneren Bedingungen aller Sühne andeutend; sie geben der Demut Ausdruck, die sich der Erprobung durch den Versucher nicht gewachsen weiß, und

[1]) Rom. 10, 4; 2. Cor. 1, 20; 3, 13; Col. 2, 17. — [2]) Gal. 3, 23 u. 24. — [3]) Marc. 1, 15.

flehen um die Frucht der Erlösung, die Befreiung von dem Übel, dem ewigen Tode.

Der Gesetzgeber bildete mit seinen Geboten das Reich vor, die Predigt ruft: „Es ist genaht", der Glaube antwortete: „Es komme." Die Kirche, indem sie dem Vaterunser den Engelsgruß anschließt, der das Geheimnis der Menschwerdung feiert, fügt hinzu: „Es ist gekommen."

2. Das Evangelium vollendet das Gesetz nicht, wie der Vedanta den Veda, noch wie die Mystenlehre die praktische Eusebie durch Einschmelzen der Gebote in mystische Selbstgesetzgebung, durch Verflüchtigung des Gehorsams in eine erträumte Gott-Einung, sondern wie das höhere, endgültige Gesetz das niedere, vorbereitende. Das Christentum ist die lex nova, und wenn es die Gebote der lex vetus verinnerlicht, so ist damit keine Abschwächung oder Subjektivierung derselben gegeben.

Ein Reich, Königtum, *βασιλεία*, regnum, zu gründen, ist der Heiland gekommen; er nennt sich selbst einen König[1]); er spricht von dem Joche und der Last, die er den Seinigen auflegt, wie dies der Herrscher den Untertanen tut[2]); er nennt sich den Weg[3]), d. i. das Gesetz, denn der Weg bestimmt das Wandeln, wie das Gesetz das Handeln[3]). Er nennt sich den Hirten[4]), also mit einem Ausdrucke, der im Altertum allgemein das Herrscheramt ausdrückt. Als Herrscher gibt er die Vollmacht, die Herde zu weiden, zu binden und zu lösen und die Schlüssel zu führen.

Ein königliches Gesetz, *βασιλικὸς νόμος*, ist das vom Heiland gegebene Gebot der Liebe[5]), in dem sich das ganze Gesetz erfüllt[6]). Das Gesetz Christi, *νόμος Χριστοῦ*, wird erfüllt, wenn Einer die Lasten des Anderen trägt[7]). Der heilige Paulus, der bis zur Schroffheit die Unzulänglichkeit des mosaischen Gesetzes betont, nennt sich *ἔννομος Χριστῷ*, durch Christi Gesetz gebunden[8]), und er bezeichnet dieses als das Gesetz des Glaubens, *νόμος*

[1]) Jo. 18, 37. — [2]) Matth. 11, 28. — [3]) Jo. 14, 6. — [4]) Jo. 10, 11. — [5]) Jac. 2, 8. — [6]) Gal. 5, 14. — [7]) Gal. 6, 2. — [8]) 1. Cor. 9, 21.

πίστεως[1]) und das Gesetz des Geistes des Lebens, *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς*[2]).

Als das neue Gesetz hatten schon die Propheten die Erlösung bezeichnet[3]), als den neuen Bund für die Ewigkeit[4]). Bei den apostolischen Vätern und den Apologeten ist der Ausdruck *καινὸς νόμος*, lex nova, und die Bezeichnung des Heilands als *νομοθέτης* allgemein gangbar[5]).

Nicht umsonst hatte das Bundesvolk das gesetzhafte Element der Religion, welches sich in der Heidenwelt teils verflüchtigt, teils zersplittert hatte, treulich festgehalten, um es der Weltreligion, die von dem gelobten Lande ausgehen sollte, zur Erfüllung und Vollendung zu übergeben. Dieses Element wirkte im Christentum in demselben Maße lebenskräftiger, plastischer, organisierender als im Judentum, in welchem Maße die Kirche eine höhere Mission hat, als die Synagoge sie hatte.

Durch den pietätsvollen Anschluß aber an das Alte Testament wurde die Christenheit vor jenen mystischen Auswüchsen bewahrt, welche der Gnostizismus zeigt, der Gott nicht als Schöpfer und Gesetzgeber verstehen wollte, sondern in die theosophische Anschauung des formlos-unfaßbaren, weltentrückten Einen zurückfiel.

3. Die Vollendung der Jehovahreligion nach der gesetzhaften Seite förderte nicht unmittelbar die Belebung des religiösen Denkens, wohl aber geschah dieses durch die Vollendung der Weisheitslehre des Alten Testaments im Lichte des Christentums. In den Weisheitsbüchern wird dem kommenden Gottesreiche in anderer Art als in dem prophetischen, aber in demselben Geiste vorgearbeitet. „Wie die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen das Firmament in Morgenrot taucht, so hat auch die Weisheit Gottes, ehe sie Mensch wurde, das von heiliger Weisheit trunkene Gemüt der alttestamentlichen Hagiographen verklärt[6]).“ „Die Schilderung der Weisheit

---

[1]) Rom. 3, 27. — [2]) Rom. 8, 2. — [3]) Js. 2, 3; 51, 4. — [4]) Js. 55, 3; Jer. 31, 31. — [5]) Vgl. bes. Just. Dial. c. Tryph. passim. — [6]) H. Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher, Wien 1889, S. 48.

bildet eine Propädeutik für das Verständnis der Inkarnation des Sohnes Gottes und einen Kommentar zu den Worten der Psalmen über die göttliche Sohnschaft [1]." Wir haben in diesen Büchern auch ein spekulatives Element gefunden [2], auf Intuitionen uralter Zeit gebaut, welche die mündliche Überlieferung, die neben dem Gesetze herlief, erhalten hatte. An Tiefe, ethischem Gehalte und monotheistischer Reinheit übertreffen die Anschauungen der Weisheitsbücher die mehr und minder mythisch gefaßten Vorstellungen, welche der Spekulation der heidnischen Völker zugrunde liegen. Um aber selbst eine Philosophie aus sich zu erzeugen, fehlt es ihnen an scharfgeprägten Leitbegriffen. Der Begriff der Weisheit, wie er uns sowohl in den Proverbien und in dem Buche Job, als auch in den deuterokanonischen Schriften, dem „Buche der Weisheit" und dem Ecclesiasticus des Siraciden entgegentritt, faßt zu Verschiedenes in sich, um der Grundstein eines Systemes zu werden. Die Weisheit erscheint hier zuvörderst als eine göttliche Eigenschaft, dann aber wieder als ein substantielles, gottverwandtes Wesen, ja als eine Person, ohne daß ihr Verhältnis zu Gott klar würde, da sie bald als geschaffen, bald als ausgehaucht bezeichnet wird [3]; sie erscheint aber auch als das kosmische Gesetz oder „die Weltwahrheit": so, wenn es heißt: „Gott sah sie, tat sie kund und stellte sie hin" [4]; aber sie entäußert sich dieser kosmischen Höhe, sie gesellt sich den Menschen, predigt an den Türen, leitet das Walten der Könige, erleuchtet das Forschen der Weisen. Dieses gewährt sie in gewissem Sinne allen Völkern, in gewissem Sinne aber nur den Juden, da sie „in Jakob wohnt und Israel zum Erbe hat" [5].

Erst das Christentum hat den Schlüssel für diese geheimnisvollen Aussagen, den Einheitspunkt für diese auseinandergehenden Bestimmungen gegeben. Das christliche Denken erkannte in den groß entworfenen, aber mit unsicheren Strichen gezeichneten Bildern von der göttlichen Weisheit sogleich die zweite Person der Gottheit, der Substanz nach Gott, der Hypostase nach verschieden vom Vater.

---

[1] H. Zschokke, Der dogmatisch-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitsbücher, Wien 1889, S. 47. — [2] Oben §. 8, 2 u. 11, 3. — [3] Eccli. 1, 9 u. 24, 5. — [4] Job. 28, 27. — [5] Eccli. 24, 9 bis 16.

Die Anfangsworte des Johannesevangeliums geben die Erklärung der Verse der Proverbien: „Von Ewigkeit bin ich eingesetzt und von alters her, ehe die Erde wurde“ [1]), und des Buches der Weisheit: „Mit Dir ist die Weisheit, die Deine Werke kennt und die zugegen war, als Du die Welt machtest“ [2]), „denn Christus ist die Kraft und die Weisheit Gottes“ [3]). Durch den Glauben an ihn und die Liebe zu ihm „in dem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind“ [4]), wird den Berufenen auch die Weltwahrheit erschlossen, „daß sie mit allen Heiligen erkennen, welches die Breite und die Länge und die Tiefe und die Höhe ist“ [5]). In dem Ausspruche des Heilands: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ [6]), wurde zur Wahrheit, was der Siracide von der Weisheit sagt: „In mir ist alle Gnade des Weges und der Wahrheit, in mir alle Hoffnung des Lebens und der Kraft [7]).“ Wie sich aber die Weisheit den Menschen geselle, den Völkern der Erde insgesamt und doch dem Volke des Bundes in besonderer Weise, dafür erschloß dem Christen die Tatsache der Menschwerdung das Verständnis.

Mit der Festigung und Klärung des Grundbegriffes war dem christlichen Denken aber auch die Möglichkeit gegeben, die spekulativen Elemente, wie sie in den Weisheitsbüchern verstreut liegen, zusammenzuführen und ihren Wahrheitsgehalt zur Geltung zu bringen. So konnte es geschehen, daß die von dem Geiste des Gesetzes getragenen Anfänge der jüdischen Philosophie, die bei den Juden selbst in ihrer Fortführung die Wendung zur Theosophie nahmen, durch die Christen in ihrer ursprünglichen Richtung weiter entwickelt wurden, und die Philosophie der Kirchenväter zum Idealismus vordrang, zu welchem sich die Kabbalisten nicht erheben konnten. Für die Väter und die Scholastiker bilden aber die spekulativen Gedanken der Weisheitsbücher eine wichtige Instanz, sie vertreten innerhalb der Schrift das rationale Element, Vernunfterkenntnisse im Rahmen der Offenbarung, also in gewissem Betracht mit-

[1]) Prov. 8, 23. — [2]) Sap. 9, 9. — [3]) 1. Cor. 1, 24. — [4]) Col. 2, 3. — [5]) Eph. 3, 18. — [6]) Jo. 14, 6. — [7]) Eccli. 24, 25. Vulg.

geoffenbart, und so stellen sie ein Bindeglied dar zwischen den geoffenbarten Wahrheiten und den Philosophemen der griechischen Denker.

4. Die Weisheitsbücher enthalten vielfache Anschauungen, welche im Pentateuch, der Heiligen Schrift im engeren Sinne, nicht vorkommen, und die auf mündliche Überlieferung zurückzuführen sind. Eine solche ist, wie eine verborgene Quelle, für das religiöse Bewußtsein der Juden zu allen Zeiten mitbestimmend. Sie wirkt zum Teil beirrend, indem sie vom Gesetze auf den gefährlichen Boden der Theosophie ablenkt, aber sie schließt auch vermöge ihres Zusammenhangs mit der Erbweisheit und Uroffenbarung einen bedeutsamen Wahrheitsgehalt in sich, und auch diesen hat das Christentum aus seinen Umhüllungen herausgehoben und mit seiner Wahrheit vereinigt. Dahin gehört die Lehre von den reinen Geistern und den Schutzengeln im besondern, welche letztere das Alte Testament nur streift, während sie im Neuen ein wesentliches Element bildet[1]; sie wird aber bei den Beziehungen, die der Sache nach zwischen Geisterwelt und Geisteswelt bestehen, auch für die christliche Philosophie bedeutsam. Ferner gehört hierher die Lehre vom Jenseits, dem Lohne der Guten, der Strafe der Bösen, und von dem Verkehre der Lebenden mit den Hingeschiedenen durch die Fürbitte[2]; ebenso der Glaube, daß die verewigten Frommen den Herrn für das Wohl ihres Volkes als Fürsprecher anflehen[3], welchen Glauben die Kirche aufnahm und zu der großartigen Anschauung des Zusammenhanges der triumphierenden mit der kämpfenden Kirche ausgestaltete. Auch die Symbolik insbesondere der Zahlen und der Buchstaben schöpft die christliche Mystik in erster Linie aus der Überlieferung der Synagoge, der sie sich auch vielfach in der symbolisch-mystischen Deutung des Alten Testaments, so insbesondere des hohen Liedes, anschließt. Von den Kirchenschriftstellern nahmen besonders Justinus der Märtyrer,

---

[1]) Matth. 18, 10; Hebr. 1, 14; Act. 5, 19; 12, 7; 27, 23. — [2]) 2. Macc. 12, 43 sq.; 1. Cor. 15, 29. — [3]) 2. Macc. 15, 29; F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie 1880, S. 280 f.

Clemens von Alexandrien, Origenes, Ephraim der Syrer und Hieronymus Elemente der Art in ihre Gedankenbildung auf[1]).

Auch damit gewinnt aber das christliche Denken eine Handhabe zur Aufnahme der verwandten Anschauungen der Urzeit, die in der Heidenwelt aufbewahrt geblieben waren.

---

[1]) Vgl. die lehrreichen Aufsätze: „Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern in Frankls Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums", Jahrgang III, 1854, S. 311 f., 351 f., 381 f., 428 f.; im ganzen 29 Lehrpunkte.

---

§. 47.

Die Vollendung der Uroffenbarung.

1. Vom Evangelium erhält nun nicht bloß die mosaische Offenbarung ihr volles Licht, sondern auch die ihr vorausgehende, zu den Anfängen zurückreichende Uroffenbarung; die Vollendung greift auf das Älteste zurück, die Gegenwart der Gnadenzeit auf die fernste Vergangenheit. In diesem Sinne betet die Kirche an der Pfingstvigilie: „Gott, der Du die Wunder der ersten Zeiten uns durch das Licht des neuen Bundes erschlossen hast.“ Das Christentum ist ebenso universal in Rücksicht der Zeiten, wie in Rücksicht der Völker.

Mit den Anfangsworten der Genesis: *Ἐν ἀρχῇ* beginnt Johannes sein Evangelium, und der Eingang bei Matthäus: *Βίβλος γενέσεως* ist dem Namen des ersten der biblischen Bücher gleichlautend. Die Erlösung tritt nicht der Erwählung des Bundesvolkes zur Seite, sondern der Schöpfung der Welt, und der Heilsplan ist älter als diese; schon der Prophet sagt: „Aus Bethlehem wird hervorgehen, der der Herrscher sein wird in Israel und der ausgegangen ist von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit“ [1]; die Weisheit, welche die Apostel verkündeten, war geheimnisvoll vorbestimmt vor allen Weltaltern [2]; der Heiland „war vorerkannt (*προεγνωσμένος*) vor der Gründung der Welt“ [3]. Der Hymnus der Kirche besingt den Heiland als den zweiten Schöpfer: Orbis redempti conditor perrumpens infernum chaos; sie mahnt in

---

[1]) Mich. 5, 2. — [2]) 1. Cor. 2, 7. — [3]) 1. Petr. 1, 20.

den Gebeten des Ostersabbats die Erlösten, zu erkennen, daß „die Schöpfung der Welt im Anbeginn nicht herrlicher war als die Zeit, da am Ende der Jahrhunderte unser Pascha, Christus, geopfert wurde“; sie gedenkt bei der Benedictio fontis der Zeit, wo der Geist Gottes beim Weltanfang über den Wassern schwebte, „damit schon damals des Wassers Natur die Kraft der Heiligung empfinge“, die im Taufsakramente herrlich erneuert wird[1]). In dem Lichte des Schöpfungsbeginnes sieht der Apostel Paulus die Erleuchtung durch den Heiland vorgebildet: „Gott, welcher sprach, daß Licht über der Finsternis scheine, ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, zu erhellen die Erkenntnis Gottes im Angesichte Christi Jesu[2]).“ Augustinus vergleicht den ganzen Schöpfungsvorgang mit dem der Erlösung: Gott schuf auch in Christo Himmel und Erde, d. i. spirituelle und fleischliche Mitglieder seiner Kirche; unsere Erde war wüst und leer: es lastete die Finsternis der Unwissenheit auf uns; der Geist schwebte über den Wassern: Gottes Erbarmen sah unser Elend; er sprach: „Es werde Licht: wir verließen unsere Finsternis und wandten uns zu Dir, und so wurde es Licht: wir waren einst Finsternis, jetzt aber Licht im Herrn[3]).“

Die Schöpfung des Menschen findet ihre Vollendung in der Menschwerdung Christi; Christus ist der zweite Adam, nicht bloß wie dieser „lebende Seele, von Erde und irdisch, sondern belebender Geist, vom Himmel und himmlisch“[4]). „Die Berufung zum Heile ist eine Neuschöpfung, die wie die ursprüngliche geschehen ist im Worte der Wahrheit, daß wir die Erstlinge seiner Kreatur seien“[5]), eine neue Schöpfung, *καινὴ κτίσις*, in Christo[6]). In der Schöpfung des Weibes fand die christliche Intuition die Gründung der Kirche vorgebildet, „der unbefleckten heiligen Jungfrau, des Gemahles Christi“[7]), und in der göttlichen Einsetzung der Ehe, den ewigen Bund des Heilands mit der Kirche, „ein großes Geheimnis“, wie

---

[1]) Vgl. Tertull. de baptismo. — [2]) 2. Cor. 4, 6. — [3]) Aug. Conf. XIII, 12, 13; Eph. 5, 8. — [4]) 1. Cor. 15, 45 sq. — [5]) Jac. 1, 18. — [6]) 2. Cor. 5, 17. — [7]) Defin. Conc. Vienn. b. Denzinger Nr. 403.

der Apostel sagt[1]), in der Sabbatruhe nach dem Schöpfungswerke aber den Frieden der Seligkeit[2]).

Das Paradies der Vorzeit erhielt nun seine Vollendung im Paradiese des Jenseits, im Baume des Lebens wurde die Hindeutung auf das Kreuz verstanden, in den vier Paradiesesflüssen das Wasser der Taufe, fons vivus, aqua regenerans, unda purificans, bestimmt, die ganze Erde zu weihen und zu heiligen. Die Prophezeiung von dem Weibe, das der Schlange den Kopf zertreten wird, wurde nun erst als das Protoevangelium erkannt, als der Wiegengesang und das Trostlied der Menschheit.

Auf den Glauben und das Gesetz der Patriarchen fiel ein neues Licht. Schon der Prophet hatte verkündet, daß das neue Opfer dem Herrn gefallen werde „wie die Tage der Vorzeit und die Jahre der Vergangenheit“ [3]). Der Heiland weist auf das Gesetz der Patriarchen als die Hinterlage des mosaischen hin: „Moses gab auch die Beschneidung, nicht als ob sie von Moses herrührte, sondern von den Vätern[4]).“ Den Namen Patriarch nahm die Kirche zur Bezeichnung ihrer Vorsteher auf; waren die alttestamentlichen Patriarchen Väter dem Fleische nach, so sind es die christlichen dem Geiste nach; die mosaische Periode hatte nur Leviten und Propheten, in der Kirche erneuert sich der Zeugungssegen, aber vom Körperlichen ins Spirituelle erhoben. Die Fastengebote der Kirche sind nicht den mosaischen Speisegesetzen konform, da sie keine unreinen Speisen und keine völlige Enthaltung von Speise kennen, sondern wie die ältesten Gebräuche der Art nur Abbruch und Abstinenz.

Im Tode Abels erkannte die Christenheit den Typus des Opfertodes des Heilands, nur daß „dessen Blut weit mächtiger rede“ [5]); in Henochs Entrückung die Auferstehung des Herrn und die Auferstehung alles Fleisches; die zudem in seinem Namen, der

---

[1]) Eph. 5, 32. — [2]) Hebr. 4, 11; Aug. de civ. Dei XXII, 30. — [3]) Malach. 3, 4. — [4]) Jo. 7, 22. — [5]) Hebr. 11, 4 u. 12, 24; Iren. IV, 34; Cl. Al. Paed. I, 6. Aug. de civ. Dei XV, 8 u. f.

so viel wie Einweihung heißt, vorgedeutet erschien[1]); in dem geheimnisvollen Priesterkönige Melchisedek, „von dem nicht Vater noch Mutter noch Stammbaum, nicht Anfang, noch Ende des Lebens genannt wird“[2]), hatte schon der Psalmist den Typus des „Priesters in Ewigkeit“ erkannt[3]). „Er ist wie die untergehende Sonne der Uroffenbarung, die mit ihren letzten Strahlen den Patriarchen Abraham bescheint, von dem uns das wahre Licht der Welt im Kommen begriffen ist; sie geht unter, um, wenn die vorbereitende Zeit der Patriarchen und Israels vorüber sein wird, in Christo gegenbildlich aufzugehen[4]).“ Der Graus der noachidischen Flut wird gesänftigt und gesühnt durch das Wasser der Taufe; dasselbe Element, welches finis vitiis war, wird origo veritatis; die bergende Arche erhält in der rettenden Kirche ihre Deutung[5]); die Verwirrung der Sprache findet ihr versöhnendes Gegenbild in der Lösung der Zungen am Pfingstfest, welche Mißlaut und Scheidung in Einklang und Vereinigung verwandelte[6]).

So kann die Kirche in den Gebeten des Ostersabbats, an welchem sie die Lesung der Prophetien mit dem Eingange der Genesis beginnt, sagen, daß wir inne werden, wie die alten Wunder Gottes noch in unseren Tagen nachleuchten: antiqua miracula etiam nostris saeculis coruscare sentimus.

2. Der Gedanke, daß das Christentum in den Anfängen der Menschheit angelegt und durch die patriarchalische Offenbarung vorbereitet ist, wird von den Kirchenschriftstellern vielfach ausgesprochen. In dem der Zeit der apostolischen Väter angehörenden „Hirten“ des Hermas wird er durch ein schönes Symbol ausgedrückt: Hermas sieht einen altersgrauen Felsen mit einer gewaltigen Pforte, und der Hirt, sein Schutzgeist, erklärt ihm, daß Fels und Pforte den Sohn Gottes bedeuten; der Fels ist alt, denn

---

[1]) Hebr. 11, 5; Aug. de civ. Dei XV, 19. — [2]) Hebr. 7, 3. — [3]) Ps. 109, 4; vgl. Hebr. 5, 6 u. 7, 17. — [4]) J. König, Die Theologie der Psalmen, 1857, S. 488. — [5]) 1. Petr. 3, 20; vgl. Ambr. de myst. 3; Cypr. Ep. ad. Caec. 2 u. f. — [6]) Cyr. Catech. XVII, 17; Aug. in Jo. VI, 16 u. f.

„der Sohn Gottes ist älter als die gesamte Schöpfung, die Pforte aber ist neu, weil er erst in den letzten Tagen der Vollendung erschienen ist, damit jene, die für das Reich Gottes bestimmt sind, durch die Pforte eingehen“ [1]). Irenäos schreibt den Erzvätern wie den Propheten die Vorverkündigung des Heilands zu: „Es ist offenbar, daß die Patriarchen und die Propheten, welche unseren Glauben voraus im Abbilde dargestellt haben, auch die Ankunft des Sohnes Gottes auf Erden, und wer und welcher Art er sei, verkündeten [2]).“

Hippolytos sagt: „Ein Gesetz wurde von Anbeginn (*ἐπάνωθεν*) durch gerechte Männer vorgeschrieben (*ὡρίσθη*); unseren Zeiten näher wurde durch Moses, einen frommen und gottgeliebten Mann, ein Gesetz, voll von Hoheit und Gerechtigkeit, gegeben; aber in allem waltet (*διοικεῖ*) der Logos Gottes, der erstgeborene Sohn des Vaters, die Stimme des Lichtes vor dem Morgensterne (*ἡ πρὸ ἑωσφόρου φωσφόρος φωνή* [3]).“

Clemens von Alexandrien feiert die Allzeitlichkeit des Christentums mit den Worten: „Halte mein Lied nicht für neu wie ein Gefäß oder ein Haus; denn vor dem Morgensterne war er“ und: „Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Mögen die Phrygier ihr hohes Alter durch mythische Ziegen bezeugen lassen, mögen die Arkader von den Dichtern als älter denn der Mond besungen werden, mögen die Ägypter träumen, ihr Land habe zuerst Götter und Menschen hervorgebracht: keiner von ihnen war vor der Welt, wir aber sind es, älter als die Welt, da wir, bestimmt ins Dasein gerufen zu werden, schon vorher in Gott waren, als des göttlichen Gedankens gedankliche Gebilde (*οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ, τοῦ θεοῖ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα*); durch ihn sind wir uralt; denn: „Im Anfange war das Wort. Weil das Wort von oben immerdar war, ist es der göttliche An-

---

[1]) Herm. Past. 9, 12. — [2]) Ir. IV, 23. — [3]) Hipp. Ref. X, 33, p. 540, Duncker u. Schneid.

fang aller Dinge; weil es aber jetzt den von alters her geheiligten Namen Christus angenommen hat, nenne ich es ein neues Lied [1])."

Epiphanios nennt in diesem Sinne „den jetzigen Glauben, welcher heute die Verfassung der heiligen katholischen Kirche Gottes bildet (*πίστις ἐμπολιτευμένη ἐν τῇ ἄρτι ... ἐκκλησίᾳ*), den ursprünglichen, nur erst später enthüllten", und fährt fort: „Wer das wahre Verhältnis ins Auge fassen will, für den ist die katholische und heilige Kirche der Anbeginn von Allem" (*ἀρχὴ πάντων* [2]).

Eusebios bezeichnet in seiner Vorbereitungsschrift das Christentum als „eine Lebensordnung (*τάγμα*), älter und ehrwürdiger als alle anderen, aber erst jüngst durch den Heiland allen Völkern verkündet". Es sei, sagt er, weder Hellenismus noch Judaismus, sondern eine inmitten beider liegende, älteste Ordnung der Gottesverehrung und eine uralte Philosophie, aber erst jetzt der ganzen Menschheit auf der bewohnten Erde vorgezeichnet. „Es war das Gesetz und die Lebensordnung der gottgeliebten und gerechten Männer der Vorzeit, was unser Erlöser und Herr nach langer Zeit nunmehr erneuert hat (*ἀνενεώσατο*) in Gemäßheit der Weissagungen von Moses und den Propheten [3])." Ebenso betont Eusebios in der Kirchengeschichte, „daß das Leben, die Sitten und Lehren der Christen nicht neu ersonnen, sondern von Anbeginn des Menschengeschlechtes von gottesfürchtigen Männern der Vorzeit festgestellt worden sind" [4]).

Das gleiche lehrt der heilige Augustinus mit den Worten: „Was man gegenwärtig die christliche Religion nennt, bestand schon bei den Alten und fehlte nicht den Anfängen des Menschengeschlechts, bis Christus im Fleische erschien, von wo an die wahre Religion, die schon vordem vorhanden war, den Namen der christlichen erhielt [5])." Darum denkt er auch die Gabe der messianischen Weissagung keineswegs auf Israel beschränkt: „Nicht ohne Grund wird angenommen, daß es auch unter anderen Völkern Menschen gegeben

[1]) Clem. Alex. Coh. 1, in.; vgl. Rom. 8, 29. — [2]) Epiph. adv. haer. I, 5. — [3]) Eus. Dem. ev. I, 2; vgl. oben §. 1, 7. — [4]) Eus. Hist. eccl. I, 4. — [5]) Aug. Petr. I, 13.

hat, denen das Mysterium der Menschwerdung enthüllt wurde und die auch den Antrieb erhielten, dasselbe zu verkündigen[1])." Der leitende Gedanke des augustinischen „Gottesstaates" ist der, daß der Kampf zwischen der Kirche, als Gottesstaat, und dem Staate der Welt so alt ist wie die Menschengeschichte. „Nicht erst vor der Zeit der leiblichen Gegenwart Christi und seiner Apostel, sondern von Abel, dem ersten Gerechten an, den sein Bruder erschlug, ununterbrochen bis zum Ende unseres Weltalters macht die Kirche ihre Wanderung unter den Verfolgungen der Welt und mit den Tröstungen Gottes[1])."

Die Kirchenväter erhielten Veranlassung, das christliche Gesetz nach seiner Beziehung zu dem Gesetze der Urzeit zu betrachten, weil einesteils die Neuplatoniker dieses Gesetz zu erneuern suchten, anderenteils die Gnostiker und Manichäer die Erfüllung des Gesetzes, die der Heiland verkündet, auf jenes, nicht aber auf das mosaische bezogen. Augustinus zeigt in seiner Schrift gegen Faustus, daß nur das letztere der erfüllenden Umgestaltung bedurfte, nicht aber das patriarchalische, welches antiquitus in nationibus war, promulgata per Enoch et Seth et ceteros eorum similes justos; quibus eandem illustres tradiderunt angeli temperandae in hominibus gratia feritatis[2]). Der erhabenen Einfachheit dieses Gesetzes spricht er eine engere Verwandtschaft mit dem christlichen als dem mosaischen zu, von dem viele Bestimmungen durch die lex nova beseitigt wurden. Das patriarchalische Gesetz erhielt auch sacramenta praenunciativa Christi venturi: „Durch den Glauben an das Geheimnis von dem kommenden Erlöser konnten bei frommem Leben auch die Gerechten der Vorzeit gereinigt werden; denn es fehlte ihnen niemals an Offenbarungen Gottes und der Engel[3])." In den Opfern dieser Gerechten sieht Augustinus das Meßopfer vorgebildet: „Der Heiland als Priester ist hier der Opfernde und das Opfer (offerens et oblatio), woran seiner Verfügung nach das tägliche Opfer der Kirche als Sakrament erinnern sollte, welche,

[1]) Aug. de civ. Dei XVIII, 51. — [2]) Aug. co. Faust. XIX, 2 u. 3. — [3]) Aug. de civ. Dei X, 25 in.

da sie der Leib zu ihm als dem Haupte ist, sich selbst durch ihn darbringt. Dieses wahren Opfers mannigfaltige und verschiedene Zeichen waren die alten Opfer der Heiligen, indem dieses eine durch viele vorgedeutet wurde (figuraretur), wie man einen Gegenstand durch viele Worte ausdrückt, um ihn ohne Ermüdung einzuprägen. Diesem höchsten und echten Opfer sind nun alle unechten gewichen[1])."

3. Wurde der Urzeit eine wie immer geartete Ahnung der christlichen Wahrheit zugesprochen, so konnte auch die Heidenwelt nicht als jedes Anteils an dem wahren Glauben bar und ledig angesehen werden. Der Apostel Paulus lobt die Frömmigkeit der Athener, knüpft an den Altar des „unbekannten Gottes" an und geht in seiner Predigt von der ursprünglichen Einheit aller Völker aus, die der Herr angewiesen, „ihn zu suchen, ob sie ihn vielleicht ergreifen und finden möchten, da er doch keinem von uns weit ist, denn in ihm leben, weben und sind wir, wie auch manche eurer Dichter gesagt haben: denn wir sind seines Geschlechtes" [2]). Diese bedeutsamen Worte geben der ganzen folgenden Zeit einen Fingerzeig. Die junge Christenheit hätte in den schweren Kämpfen mit der alten Heidenwelt leicht diese als völlig gottverlassen und dämonisch ansehen und alles, was sie bieten konnte, zurückweisen müssen, wenn ihr Kompaß nicht so bestimmt auf ein religiöses Gemeingut und auf eine Erbweisheit hingewiesen hätte, von denen ja auch die Heidenwelt einen Bruchteil erhalten haben mußte.

In diesem Sinne spricht Clemens den Griechen und Barbaren den Besitz von Teilen der Wahrheit zu, die ihr Licht von den Strahlen der Morgensonne haben[3]), freut sich Lactantius des Zusammenklanges der Stimmen aus der Heidenwelt, als Vorspiel eines Halleluja der Völker und Zeiten[4]). Augustinus findet in allen Religionen Zeichen der Andacht und Sakramente als das sichtbare Band der Gläubigen: In nullum nomen religionis seu verum, seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signa-

[1]) Aug. de civ. Dei X, 20. — [2]) Act. 17, 26 sq.; vgl. 14, 15. — [3]) Clem. Al. Strom. I, p. 128. — [4]) Lact. Inst. div. VII, 7; vgl. Bd. I, §. 7.

culorum vel sacramentorum visibili consortio colliguntur[1]. Theodoret sieht Askese und Kontemplation bei den ältesten Völkern vertreten, bei den Hyperboreern, von denen die alten berichten, und den Brahmanen, die in Wäldern leben und sich von Blättern nähren sollen[2]. Claudianus Mamertus trifft den Glauben an die Geistigkeit der Seele nicht bloß bei den Griechen, sondern auch bei Zoroaster und den Brahmanen an[3].

Nicht nur bei den Christen, sondern auch bei den Heiden machte sich die Überzeugung geltend, daß das Christentum an den ältesten Glauben der Menschheit anknüpfe, und die Völker fanden in ihm ihre eigenen Überlieferungen wieder. Christus, das Licht der Welt, auferstanden am Tage der Sonne, konnte ihnen als der Erbe der alten Lichtgottheiten erscheinen[4], „der Morgenstern, der in den Herzen aufgeht"[5], als der höchste der himmlischen Geister. Der römische Kaiser Elagabalus, ein syrischer Priester, hielt das Christentum für so verwandt mit seinem heimischen Sonnenkultus, daß er beide glaubte verschmelzen zu können; Mani und die Seinen sahen es für die Vollendung des Ormuzddienstes an. Die Wiedergeburt durch den Geist und das Wasser in der Taufe mag die Heidenwelt verstanden haben als die Wiederholung der Entstehung der Dinge aus dem Gotteshauche und dem Urgewässer. So konnte sie auch in der Kirche die Verklärung der alten Göttermutter erblicken: sie gibt den Gläubigen das Dasein, das wahre Leben, sie birgt die reinigende Flut in ihrem Schoße; sie nährt die Ihrigen mit Brot und Wein, sie verbindet Mann und Weib, sie nimmt ihre Getreuen im Tode auf; ja noch mehr, sie sah ihren Herrn in frühem Tode dahinsinken, sie suchte ihn unter Tränen, sie jauchzte seiner Verherrlichung zu, sie wird von ihm getröstet und verklärt.

4. Zumal den Glauben und die Andacht der chthonischen Kulte mit ihren Mysterien mußte die Heidenwelt im Christentum in verklärter Form wiederfinden. Sie entstammen dem tiefen

[1]) Aug. co. Faust. XIX, ff. — [2]) Theod. de cur. Gr. aff. XII, p. 1136 Mign. — [3]) Claud. Mam. de statu an. — [4]) Just. Apol. I, 67. — [5]) 2. Petr. I, 19.

Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit; in ihnen drängt sich die gefallene Menschheit an den Menschenvater, den Protoplasten; sie sieht in ihm den „großen Dämon", den Vater und Führer der Seelen, der diesen das ewige Leben vermitteln soll [1]). Ein Nachklang der Urverheißung, die den ersten Menschen geworden war, liegt hier zugrunde, aber freilich auch der Irrtum, daß von dem Gefallenen die Erlösung kommen könne; es war sakrilegisch, den Protoplasten, von dem die Sünde gekommen, zum Gotte zu erheben; es war eigenmächtig gehandelt, ihn als den Weg zum Leben zu verehren; damals galt noch nicht das Wort, daß das Himmelreich Gewalt leidet; vielmehr: „der erste Mensch war aus Erde und irdisch, der zweite Mensch, der Herr, ist vom Himmel; wie der irdische war, so sind auch die Irdischen, und wie der himmlische, so sind auch die für den Himmel Bestimmten" [2]).

Die Verbindung des Dranges nach dem Höchsten mit dem Irrtum in der Wahl des Weges dazu gibt den Mysterien jenen Doppelcharakter, der sie bald als eine Vorschule des Christentums, bald als die schwerste Verirrung des Heidentums erscheinen lassen konnte. Ihre Kulte vereinigen die wildesten Ausschweifungen mit den tiefsinnigsten Intuitionen und Symbolen, und die letzteren wurden für die edleren Gemüter, die sich von jenen abwandten, die Brücke zum Evangelium, in welchem sie jene Symbole in verklärter Form wiederfanden. Der Seelenführer wurde in den Mysterien als Hirt, die Seele als Schaf vorgestellt, so in dem Ἑρμῆς κριοφόρος; er führte die Seelen durch die Pforte des Lebens ein und aus und war selbst Pforte und Weg: ihm war der Weinstock geheiligt, Wein und Brot war die Gabe der chthonischen Götter, das Samenkorn das Symbol der Unsterblichkeit, die sie verliehen. Nun nennt sich aber der Heiland auch den guten Hirten, seine ältesten Abbildungen sind oft kaum von denen des Widderträgers zu unterscheiden; er nennt sich die Pforte, den Weg, den Weinstock, das

---

[1]) Bd. I, §. 3, 1; §. 4, 5; §. 7, 5; §. 8, 6; §. 42, 2. — [2]) 1. Cor. 15, 47 u. 48.

Samenkorn[1]), und der Apostel spricht von dem Leibe als dem Samenkorn, das sterben muß, damit die Pflanze, die Seele, erstehe[2]). Er muß die Korinther eigens ermahnen, daß sie nicht den Mysterienkult beibehalten sollen, nachdem sie an den christlichen Sakramenten Anteil erhalten haben, was ihnen keine Bedenken gemacht hatte: „Ihr könnt nicht den Trank des Herrn trinken und den Trank der Dämonen; ihr könnt nicht teilhaben am Tische des Herrn und an dem der Dämonen[3])." Justinus warnt davor, auf Grund äußerlich ähnlicher Zeremonien Heidnisches und Christliches zu verwechseln: auch bei den Mithrasmysterien werde Brot und Wein geweiht und gereicht; es sei, als ob die bösen Dämonen den heiligen Brauch nachäffen wollten[4]); als Quelle des heidnischen Kultes aber bezeichnet er die Prophezeiung Jakobs in der Genesis von dem Herrscher, auf den die Völker harren, der sein Füllen an den Weinstock bindet und im Blute der Traube sein Gewand wäscht. Daraus sei unter dem beirrenden Einflusse der Dämonen der Mythus von Bakchos als dem Sohne des Zeus, der den Weinstock entdeckt habe, und dem das Eselsfüllen heilig ist, entstanden[5]).

Der Apologet findet also die Wurzeln des Mysterienkultes in der patriarchalischen Offenbarung; auf das hohe Alter desselben legten aber auch die Mysten das größte Gewicht. „Die Mysterien", sagt Isokrates, „beziehen sich auf Dinge, die dem entferntesten Altertume angehören, deren schon in den ältesten Traditionen und Sagen gedacht wird und es stimmt in ihnen, was aus der fernsten Vorzeit herrührt, mit dem Gegenwärtigen überein, und vermöge dieser Einstimmung wird das Neue durch das Alte und dieses wieder durch jenes bekräftigt und beglaubigt"[6]), und weiterhin: „Die Mysterien sind das allergrößte Geschenk, an welchem alle Menschen teilnehmen und das sie wegen seiner Größe und Bedeutung von

---

[1]) Jo. 12, 20 sq. Es ist nicht zufällig, daß der Heiland dieses Bild in der Unterredung mit Griechen anwendet, denen es durch den Demeterkultus geläufig war. — [2]) 1. Cor. 15, 36. — [3]) 1. Cor. 10, 21; vgl. 2. Cor. 6, 14. — [4]) Just. Ap. 1, 66; vgl. Tert. de praescr. 40. — [5]) Just. 1, 54; Gen. 49, 11. — [6]) Isocr. Paneg. p. 90; Bas. 1602.

den ganz alten Zeiten her, wie noch gegenwärtig überall dankbar feiern und hochhalten“ [1]), womit die Worte des Redners Lysis übereinstimmen: „Die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze der Mysterien, deren Urheber man wegen ihres Alters gar nicht mehr weiß, hatten von jeher in so großer Achtung gestanden, daß niemand es wagte, sie anzutasten und ihren Aussprüchen Widerstand zu leisten [2]).“ — Als eine solche in der Vorzeit angelegte, uralte und sich in der Gegenwart verwirklichende, für alle Völker bestimmte Institution trat nun den Empfänglichen unter den Mysten das Christentum entgegen, in Formen, die ihnen zum Teil als bekannt erscheinen mußten, und so konnten sie darin ein neues Uraltes, eine Gegenwart gewordene Vergangenheit erkennen. Selbst der Gedanke war schon vorbereitet, daß der echte Mystenkult alle anderen Kulte in sich aufheben müsse; das war ja das eigentliche Geheimnis der Eingeweihten [3]): die Christen sprachen es aus, machten damit Ernst und bluteten dafür.

Aus dem Sinne vieler Bekehrten mag Clemens von Alexandrien, der selbst vor seiner Taufe Myste gewesen war, sprechen, wenn er die christlichen Sakramente als die Verklärung der alten Weihegebräuche preist: „O der wahrhaft heiligen Mysterien! o des lauteren Lichtes! Eine Fackel wird mir vorangetragen, wenn ich den Himmel und Gott anschaue, ich werde heilig, wenn ich die Weihe empfange. Die Geheimnisse aber erschließt mir der Herr und besiegelt die Eingeweihten durch die Erleuchtung; eingeführt in den Glauben, stellt er mich dem Vater vor, damit ich für die Ewigkeit aufbewahrt werde. Das sind die Weihebräuche meiner Mysterien! Willst du, so laß auch du dich einweihen und du wirst mit den Engeln den Reigen schließen um den ungeschaffenen, unvergänglichen, wahren Gott, wobei der Logos unsere Loblieder anstimmt [4]).“

---

[1]) Isocr. Paneg. p. 92. — [2]) Lys. contr. Andoc. p. 61 u. 62. — [3]) Bd. I, §. 41, 2, S. 633. — [4]) Clem. Al. Coh. 12, p. 33, Sybl. Über Clemens und Origenes vgl. G. Aurich, Das alte Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum, S. 94 u. 130, wo überhaupt schätzbare Nachweisungen gegeben werden, aber, da der Verfasser den Standpunkt außerhalb des Christentums nimmt, der Nerv der Sache verfehlt ist.

5. An uralte Formen und Ausdrücke der Andacht, und keineswegs bloß an solche, die der Tempeldienst auf Moriah aufbehalten hatte, knüpft das Ritual, die Liturgie, die Symbolik, die Kunst der Kirche an. Dem Kurzsichtigen macht dies den Eindruck der Entlehnung aus dem Heidentume; in Wahrheit entlehnt die Kirche nichts, da sie bei der Fülle ihres inneren Lebens mit einem unvergleichlichen Reichtum an Gedanken und Empfindungen und deren angemessenem Ausdrucke ausgestattet ist; was sie tut, ist nur, daß sie die reinen Strahlen erleuchteter Andacht und frommer Weisheit, die von Anbeginn waren, aber sich in der Heidenwelt zersplittert hatten, auffängt und dem eigenen höheren Lichte eint.

Das christliche Opfer wird nicht zur Stunde des Passahmahles, sondern nach dem Opferbrauche aller Zeiten bei steigender Sonne dargebracht; nach Osten, der Weltgegend des kommenden Lichtes und des Paradieses, liegen unsere Altäre und Kirchen; die Hostie hat die Form, die seit unvordenklicher Zeit das Weltsymbol gebildet hatte: die Scheibe mit dem Kreuze, das hier allerdings mehr besagt als die Vierheit der Weltgegenden, aber doch auch auf diese hindeutet.

Die christlichen Feste knüpfen an die Abfolge der Jahreszeiten an, die von je und überall den Kultus mit bestimmt hatte. Im Weihnachtsfeste erhalten die alten Feierbräuche der Wintersonnenwende ihre Weihe, im Osterfeste die der Frühlingsäquinoktien. „Die Königin der Jahreszeiten", sagt Gregor von Nazianz, „hält dem Könige der Tage einen festlichen Aufzug und bringt von dem Ihrigen das Schönste und Köstlichste dar" [1]). In den Quatembern wird die Feier der vier Jahreszeiten dem christlichen Kultus eingereiht.

Auch die vier Elemente, die von Anbeginn der Andacht gedient und deren Vierzahl älteste liturgische Weisheit festgestellt hat [2]), erhalten ihre Stelle: Die Kirche weiht das Wasser, sie schlägt den Funken aus dem Steine, sie teilt im Anhauche den Geist mit und segnet die Erde des Friedhofes.

---

[1]) Greg. Naz. Or. 44, 10. — [2]) Bd. I, §. 4, 4, S. 55.

Die Gestalten, unter denen sich die Vorzeit die reine gotteskräftige Lebewelt vorstellte: Mensch, Löwe, Stier und Adler, werden mit sinniger Symbolik den vier Evangelisten zugeteilt, die das Leben im Geiste vermittelt haben, aber auch auf den Heiland selbst angewandt: er war Mensch durch seine Geburt, ist Löwe in seiner Macht, Opferstier in seinem Tode, Adler in seiner Auffahrt gen Himmel.

Daß auch die Sangesweisen der Kirchen in hohes Altertum zurückreichen, läßt sich nicht beweisen, aber ahnen; lassen wir die ergreifende Einfachheit der Psalmodie, die Melodien des Vaterunsers, der Präfationen u. a. auf uns wirken, so kann sich der Gedanke aufdrängen, daß dies Töne der Andacht sind, wie sie von je erklungen waren, unverändert, gleich den Stimmen der Natur im Wogengesang und Waldesrauschen, und daß sie einem David, Thaletas, Pythagoras ebenso altertümlich klingen würden wie uns.

Wie der Sage nach das Sonntagskind in der rechten Stunde die im Gestein verborgenen Schätze leuchten sieht, so fand das Auge der christlichen Andacht überall die Metalladern wahrer Gottesverehrung, die, Reste der Vorzeit, in die alten Kulte eingesprengt waren, und weihete sie dem Dienste des dreieinigen Gottes.

Vermöge des Zusammenhanges des Christentums mit den in der Heidenwelt zersplitterten Resten der Urreligion ist die Symbolik und die Liturgik der Kirche allein imstande, die Hieroglyphen zu deuten, in denen uns die Religionen der Heidenwelt entgegengetreten; die Schlüssel Petri sind auch die Schlüssel der sakralen Altertümer der Völker. —

Die Würdigung dieser Übereinstimmungen hat aber eine bestimmte Grenze einzuhalten, die auch von christlichen Gelehrten gelegentlich überschritten worden ist. Judentum und Heidentum sind Vorhallen des Christentums, aber doch in sehr verschiedener Weise. Von einer Vollendung der heidnischen Religionen durch das Evangelium nach Art jener Erfüllung, welche dieses dem Jehovahglauben gebracht hat, zu reden, ist nicht zulässig. Was uns von Hindeutungen auf die Fülle der Zeiten in jenen entgegentritt, kann

nicht als vorbereitender Typus, sondern nur als Nachwirkung vorzeitlicher Frömmigkeit und Weisheit oder als Ahnung bevorzugter tiefreligiöser Gemüter gelten. Die Glaubenskreise und Kulte der Heidenwelt sind nicht auf das Christentum hingeordnet, sie bergen nur Elemente, die diesem wahlverwandt sind und, über sich hinausweisend, ihm entgegenkommen. Diese reichten aus, um die Lehre vom Reiche Gottes nicht als etwas schlechthin Neues und darum Fremdes auffassen zu machen, sondern das Bewußtsein zu geben, daß der gottesfürchtige Sinn im Grunde immer etwas Ähnliches gehegt und gesucht und daß die neue Offenbarung in irgendwelcher Weise schon im Glauben der Väter vorgebildet oder vorangedeutet gelegen habe. Nur mit dieser Einschränkung läßt sich das Heidentum neben dem Judentume als Vorhalle des Christentums bezeichnen. Danach bedürfen manche Aufstellungen christlicher Forscher, wie J. Görres, Lasaulx, Sepp u. a., der Berichtigung, die sie zum Teil in den Arbeiten von Stiefelhagen, „Theologie des Heidentums", 1856, und Lüken, „Die Traditionen des Menschengeschlechts", 2. Aufl. 1869, u. a. schon gefunden haben.

---

§. 48.

Antike und christliche Gottesanschauung.

1. Von den vordeutenden und vorbereitenden Elementen der alten Religionen ist das bedeutsamste der in der ganzen Heidenwelt verbreitete Glaube von den Weltaltern, deren Reihe in der Wiederkehr des ersten, goldenen ihren Abschluß finden solle, oder in anderer Fassung von dem Gotte, der sich der Welt zürnend abgekehrt habe, aber sich ihr versöhnt oder versöhnend wieder zuwenden werde[1]). Um die Zeit Christi machten sich diese Anschauungen mit besonderem Nachdrucke geltend. In Rom verkündeten die sibyllinischen Weissagungen und die Schicksalsbücher der Etrusker den Schluß des eisernen Zeitalters und die Geburt „eines Königs, den die Natur dem römischen Volke geben werde"[2]), Prophezeiungen, die Augustus auf sich zu beziehen die Dreistigkeit hatte. Die bekannte vierte Ekloge Vergils zieht zwar diesen großen Gedanken auf das Niveau eines Gelegenheitsgedichtes herab, aber gibt ihm doch poetischen Ausdruck und hat darum auf die Gemüter große Wirkung ausgeübt; Kaiser Konstantin kommentierte dieses Gedicht und legte ihm großes Gewicht bei[3]); wie ihn mag es viele fromme Heiden für das Christentum empfänglich gemacht haben. Leider ließen sich manche Christen durch das Vorbild alexandrinischer Juden verleiten, durch Umarbeitungen und Interpolationen alten Weissagungen nachzuhelfen, und es entstanden die gefälschten Orakel, von denen uns eine Anzahl erhalten ist. Auch diese aber fanden, selbst bei Gelehrten,

---

[1]) Bd. I, §. 2, 7; 3, 5; 4, 6; 5, 6; 6, 4; 7, 6. — [2]) Suet. Oct. 94. — [3]) Eus. Vit. Const. V, 20.

Anklang; so erzählt Augustinus von dem Prokonsul Flaccianus, „einem Manne von feiner Beredsamkeit und umfassender Gelehrsamkeit", daß er bei einer Unterredung über das Christentum „einen griechischen Kodex vorlegte, welcher nach seiner Angabe die Gesänge der erythräischen Sibylle enthielt, und zeigte, daß bei dem einen die Anfangsbuchstaben der Verse die Worte *Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ υἱός σωτήρ* ergeben" [1]).

In Ägypten wurde die Wiederkehr von Osiris und Isis erwartet, was auch dort die Herrscher Antonius und Kleopatra frech für sich ausnutzten; andere Stimmen bezeichneten geradezu Judäa als den Ausgangspunkt der gottgesetzten Weltumwälzung. „Im ganzen Morgenlande", sagt Sueton, „war der alte und unerschütterliche Glaube verbreitet, es sei vom Schicksale bestimmt, daß in jener Zeit aus Judäa Machthaber hervorgehen würden [2])." Und Tacitus: „Viele hatten die Überzeugung, in alten priesterlichen Büchern stehe geschrieben, daß in jener Zeit das Morgenland neuen Glanz gewinnen solle und aus Judäa Machthaber hervorgehen würden [3])."

Dies klingt in dem Erlasse des Kaisers Konstantin nach, worin es heißt: „Die Macht des Lichtes und das Gesetz der wahren Gottesverehrung ist durch Gottes Gnade aus dem Schoße des Ostens hervorgegangen, um von da den ganzen Erdkreis mit heiligen Strahlen zu erleuchten [4])."

Zu den Motiven der Christenverfolgung gehört die auch bei Weltlichgesinnten sich regende Besorgnis, daß diese Weissagungen zur Wahrheit werden könnten. Hier kommt das religiöse Bewußtsein der Heidenwelt dem Evangelium am weitesten entgegen und nähert sich dem prophetischen Charakter des Alten Testamentes am meisten.

2. Von großer Bedeutung für die Verbreitung des Christentums war aber auch der zu derselben Zeit erwachte Drang, von der Vielheit der Kulte und Glaubenskreise zu einheitlicher und einem Einzigen geltender Gottesverehrung vorzudringen. Es

---

[1]) Aug. de civ. Dei XVIII, 23; vgl. Eus. Vit. Const. V, 18. — [2]) Suet. Vesp. 4. — [3]) Tac. Hist. V, 13. — [4]) Eus. l. l. II, 67.

spricht sich darin nur ein Bedürfnis verstärkt aus, das sich in tieferen Gemütern von je geregt hatte. Das heidnische Gottesbewußtsein schwankte zwischen der Einheit und Vielheit; dem Eindrucke der vielen Kulte und Mythen nachgebend, kehrte es sich der Vielheit der Götter zu, nahm diese aber doch wieder in die Einheit zurück, auf welche gleichsehr die wahre Andacht und die rationale Erwägung hinwiesen. Der Jehovahglaube bot nicht die Lösung des Widerspruchs, da er nur die Einheit gelten ließ und der Fülle und Mehrfaltigkeit im göttlichen Wesen nicht genug zu tun schien; wohl aber gab das Christentum das lösende Wort. „Die Lehre Christi", sagt Gregor von Nyssa, „hält die wahre Mitte zwischen dem heidnischen Polytheismus und dem starren Monotheismus des Judentums; aus dem letzteren nimmt sie die Einheit der göttlichen Natur, aus dem ersteren die Mehrheit der Personen. Die Dreizahl ist ein Korrektiv für die in der Einheit Befangenen, und die Lehre von der Einheit ein solches für die in die Vielheit sich Verlierenden[1]."

Die Vereinigung der Fülle mit der Einheit mußte dem griechischen Katechumenen besonders im Gebete des Herrn erhebend und beglückend entgegentreten. Den Vater im Himmel hatte er als Zeus verehren gelernt, aber der Gedanke an Dodona und Olympia hatte es ihm verwehrt, ihn ernstlich als den Vater aller Menschen, dessen Name jedes Geschöpf heiligen soll, zu denken, und dies lernte er nun. Das Reich, um dessen Kommen gefleht wird, war ihm das Kronosreich; aber sein Nahen hatte er an Schicksalsbestimmungen geknüpft gedacht, an welche kein Gebet heranreicht; jetzt wird er berufen, an einem Werke mitzuarbeiten, das er in den Geheimnissen der Adrasteia verschlossen geglaubt hatte. Die Bitte von der Vollführung des göttlichen Willens im Himmel und auf Erden mußte ihn an Phoibos Apollons Walten erinnern, der den Sternen ihre Bahn vorzeichnet und den Völkern ihre Gesetze gibt; aber das christliche Gebet stiftete doch eine befriedigendere Verbindung zwischen Himmel und Erde als die delphische Weisheit; nicht die Planeten-

---

[1]) Greg. Nyss. Cat. magn. 3.

geister macht es zum Vorbilde der Menschen, sondern die Engelwelt, welche bereit ist, die Ratschlüsse der göttlichen Liebe zu vollführen, und das Gesetz für das Erdenleben braucht keine ekstatische Seherin und keine deutende Priesterschaft zu vermitteln, sondern der Gottessohn selbst hat es menschlich schlicht, klar und tief, mild und ernst verkündet. Die Bitte um das tägliche Brot gemahnte an den Demeterkultus, mußte aber auch den Gedanken wecken an die bescheidene Stelle, welche die Gaben des Feldbaues im ganzen der Gottesgaben einnehmen: das Heute genügt, sie zu messen, nicht einmal für das Morgen sollen sie erfleht werden, geschweige denn den Mittelpunkt eines Kultus bilden. Die Bitten um die Vergebung der Schuld und die Erlösung vom Übel mußte ihn an die sühnenden Gottheiten erinnern, die *θεοὶ λύσιοι*, die Menschenleid gekostet hatten und darum Menschenschuld zu vergeben gestimmt waren; aber sie hatten es kosten müssen, weil es so vom Schicksal bestimmt war, oder gar weil sie selbst eine Schuld auf sich geladen; sie spendeten nur den Trost, welchen Leidensgefährten gewähren, aber der Gedanke blieb fern, daß sie die Sünden auf sich nehmen und das Übel, den ewigen Tod, bekämpfen und besiegen. So fand der Heidenchrist die Gaben und Segnungen, die er an eine Reihe von Göttern aufgeteilt gedacht hatte, nun, vertieft und verklärt, als Ausflüsse der Gnade des Einen, als Teile und Glieder eines göttlichen Liebeswerkes wieder.

3. Als Pilatus auf die Aussage der Juden hin, daß Jesus sich Gottes Sohn genannt habe, diesem die Frage vorlegte: *πόθεν εἶ σύ*; „Woher stammst Du?", erwiderte ihm der Heiland nichts, da er wußte, daß dem Römer die Mittel fehlten, die rechte Antwort richtig zu verstehen. Die Heidenwelt kannte wohl ein Zeugen und Gezeugtwerden im Göttlichen und unterschied der Götter Sprößlinge von deren Werken soweit richtig, daß sie das Gezeugte als vom Wesen des Zeugenden genommen ansah, das Gemachte dagegen als aus fremdem Stoffe gebildet; aber sie hob den Zeugungsbegriff nicht über die Vorstellung der organischen Lebensfortpflanzung hinaus und geriet damit in jenen Naturalismus,

der im Sumpfe des Phallusdienstes auslief. Vereinzelt blieb die Vorstellung von der aus Zeus' Haupte entspringenden Athene; die Gotteslehre war sonst in die Bande der Genealogie geschlagen. Diese hat das Christentum zerbrochen, göttliche Zeugung und Schöpfung streng geschieden und erstere als geistigen Vorgang erkennen gelehrt; vor dieser Anschauung verschwanden die Genealogien wie Gespenster vor der Sonne. Damit löste sich aber auch eine andere Schwierigkeit, die auch in die Philosophie hineingereicht hatte. Die Alten begnügten sich nicht damit, die Welt als göttliches Werk anzusehen, sondern vermeinten Gott zu ehren, wenn sie dieselbe zum göttlichen Sprößlinge, zum *πρωτόγονος* erhöben, womit der Gedanke der Ewigkeit der Welt und eine pantheistische Annäherung der Welt an Gott gegeben war. In dieses Dunkel leuchtete das Wort des Apostels hinein von dem Sohne, der da ist, „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene, *πρωτότοκος*, vor der Schöpfung, weil in ihm alles geschaffen ist im Himmel und auf Erden, was sichtbar ist und unsichtbar“[1]. Von Ewigkeit ist der Ausgang des Sohnes, nicht aber der Ursprung der Welt, der vielmehr in die Zeit fällt; das trügerische Gebilde eines, Gottessohn und Welt sakrilegisch verschränkenden *πρωτόγονος Φάνης* weicht der Lichtgestalt des *πρωτότοκος λόγος*. Der Jehovahglaube hatte dieses Gebiet nur in der Weisheitslehre gestreift, aber er konnte den Schatten von Wahrheit, der in den Mythen der Heidenwelt liegt, nicht zum Körper verdichten; ein Philon kam in seiner Logoslehre über die Mischung biblischer und antiker Vorstellungen nicht hinaus[2], erst die Erlösung brachte auch hier das lösende Wort und stellte damit die kosmologische Spekulation auf eine neue Grundlage.

4. Dem religiösen Bewußtsein der Heiden war die Vorstellung des überweltlichen Gottes, dessen Herrlichkeit das Firmament verkündet, nicht verloren gegangen, wie es auch andererseits die Anschauung von Gott als dem Spender, Schützer und Erneuerer des Lebens, dessen Obsorge im Kleinsten waltet, nicht eingebüßt hatte.

[1]) Col. 1, 15 u. 16. — [2]) Bd. I, §. 40, 7.

Aber beide Bilder vom höchsten Wesen deckten sich nicht; das eine ging in die Gestalt des Himmelsgottes über, der in überirdischer Erhabenheit waltet, dem aber liebendes Herablassen zu den Geschöpfen fremd bleibt; das andere in die Gestalt jenes Lebens- und Seelenvaters, der sich in die Welt einsenkt, aber sich auch mit der Hefe der Sinnlichkeit, dem üppigsten Geschlechtsleben, befleckt. So treten sich der Dienst Apollons und die Mysterien des Dionysos gegenüber, nicht ohne daß die Erinnerung geblieben wäre, daß sie einst ein Kultus waren[1]), und mit ihr die Forderung, daß sie einer sein sollten, und daß der Gedanke der göttlichen Transzendenz eine wie immer geartete Immanenz nicht ausschließen dürfe.

Hier Klärung zu bringen, war die Jehovahreligion nicht berufen, da ihr transzendenter Grundzug den Gedanken der göttlichen Immanenz nur unvollkommen vollziehen ließ, so daß dieser, wie es in der jüdischen Theosophie geschah, außerhalb des Lehrbegriffs seine Gestaltung suchen mußte[2]).

Das Christentum, die Tiefe der ursprünglichen Intuition erneuend, unterbaut auch hier die getrennten Standpunkte und fördert deren Wahrheitsgehalt zutage. Der himmlische Vater ist kein in die Natur versinkender Weltgott; das ewige Wort gibt sich für die Rettung der Seelen hin, aber stiftet nicht deren Generationsfolge; es speist die Hungernden, nicht bloß im Sinne des Psalmes, die Hand auftuend und sättigend mit Wohlgefallen, sondern auch mit dem Himmelsbrote, „das alle Erquickung in sich hat". Der heilige Geist ist nicht der Atem der Natur; er ist auch mehr als der heilige Hauch, der sie durchweht und ihrem Haushalte die Weihe gibt, vielmehr jener Hauch, „der im engeren und heiligsten Haushalte Gottes, in den Gottes Kindern und in seiner Kirche waltet" [3]).

Aber die Überweltlichkeit des Herrn ist doch keine Weltentrückung. „So sehr hat er die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit, wer an ihn glaubt, nicht verloren

---

[1]) Bd. I, 3 a. E. und §. 31, 1, S. 463. — [2]) Oben §. 11, 4. — [3]) K. Reischl, Das Buch der Psalmen, 1873, zu Ps. 103, 30.

gehe, sondern das ewige Leben habe[1])." Alles Geschaffene ist, wie der Weltapostel sagt, nicht bloß durch ihn (*δὶ αὐτοῦ*) und auf ihn hingeordnet (*εἰς αὐτόν*), sondern auch in ihm geschaffen (*ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη*)[2]); und „in ihm leben, weben und sind wir"[3]) und die Zeit wird kommen, wo „Gott Alles in Allem ist"[4]). Die Liebe und Hoffnung wurde erschlossen, die Gott in Allem und über Allem zugleich liebt: Te in omnibus et super omnia diligentes promissiones tuas, quae omne desiderium superant consequamur[5]).

5. Die Religionen der Heidenwelt zeigen uns allenthalben das rätselhafte Bild einer Urgottheit, die einesteils weltentrückt und unnahbar in sich verharrt, andernteils sich manifestiert, und zwar teils als schaffendes Wort und waltender Geist, teils als Alles belebende Seele und wir finden alle drei Formen des Göttlichen bald ausdrücklich, bald andeutungsweise zu einer übergreifenden Einheit vereinigt. So verehrten die Ägypter den geheimnisvollen Amun-Kneph und neben ihm „den Herrn der Wahrheit", Ptah, und das All-leben Osiris und faßten den einen Gott unter dem Bilde des heiligen Dreiecks[6]); so die Chaldäer Anu, „die väterliche Tiefe" und Moymis den Geist, „den zweiten, den die Geschlechter der Menschen den ersten nennen", und Merodach, den Seelenhirten „den Erstgeborenen der Wasser der Tiefe"[7]); die Perser setzten an den Anfang die ungewordene Zeit, der das Schöpferwort Honover entstammt, der Schöpfer der reinen Welten, Ormuzd, während bei ihnen Mithra der Weltseele entspricht[8]); die Inder unterschieden das höhere Brahman, das nur der Name tat dieses zu bezeichnen vermag, von dem weltwerdenden Brahman, der Allseele, und zwischen beiden hat die geistige Manifestation ihre Stelle, die als Vâk, Stimme, oder als Veda von der Urgottheit ausgehaucht wird[9]). Bei den Griechen schließen sich Zeus, Athene und Apollon zur Einheit zusammen[10]); die orphische Mysterienlehre unterscheidet und

---

[1]) Jo. 3, 16. — [2]) Col. 1, 17; vgl. Rom. 11, 36. — [3]) Act. 17, 28. — [4]) 1. Cor. 15, 28. — [5]) Off. de Dom. V, p. Pent. — [6]) Bd. I, §. 4, 2 u. 3. — [7]) Das. §. 5, 2 u. 6. — [8]) Das. §. 6, 2 u. 5. — [9]) Das. §. 7, 2. — [10]) Bd. I, §. 2, 2 u. 3.

identifiziert zugleich Zeus, den Vater, Phanes-Metis, die Geisteswelt, und Dionysos, den Gott des Lebens[1]); ein anderes Theologem, dem Platon folgt, faßt Uranos, Kronos und Zeus in ähnlichem Verhältnisse stehend auf[2]); die Römer verehren Minerva Capita in demselben Sinne wie die Griechen, die dem Haupte des höchsten Gottes entsprungene Athene, und Janus oder Genius als Weltseele, ziehen aber diese und alle Gottheiten in den Juppiter omnipotens deum progenitor genetrixque als die einige und einzige zurück[3]).

Auf diesen und verwandten Anschauungen fußen die Lehren von Numenios, welcher in der Gottheit den *πάππος*, den *ἔγγονος* und den *ἀπόγονος* unterscheidet[4]), und von Plotin, der seine drei Hypostasen: Das Eine, den Nus und die Seele darauf baut[5]). Die Tiefe dieser Philosopheme allein läßt schließen, daß ihnen nicht willkürliche mythologische Triaden zugrunde liegen, sondern wurzelhafte Glaubensanschauungen, welche den spekulativen Geist zu ihrer Deutung und Ergründung wachriefen. Wir haben keinen Grund, der Heidenwelt Erinnerungen an eine Trinitätslehre, älter als das Heidentum, abzusprechen; die Doxologie der Kirche, welche auffordert, die drei Personen der Gottheit zu preisen, „so wie es im Anfange war, so auch jetzt und immer in Ewigkeit", gibt den Hinweis auf einen, wenn auch getrübten, so doch ununterbrochenen Glauben an dieses Mysterium.

Eine Trübung dieses Glaubens aber hatte in dreifacher Hinsicht stattgefunden. Der Zusammenschluß der drei Hypostasen zur Einheit ist, wiewohl zum Teil in echt kontemplativem Geiste angestrebt, doch ein unvollkommener, da sie sich bei dem polytheistischen und anthropomorphisierenden Zuge des Heidentums zu Gottheiten, Göttern, also göttlichen Substanzen, gestalten. Zugleich verhindert der naturalistisch gefaßte Begriff der Zeugung die Gleichstellung der Hypostasen: der Vater ist hier die schlechthin höhere Potenz als der Erzeugte oder die beiden Erzeugten, welche als durch Ab-

---

[1]) Bd. I, §. 3, 3. — [2]) Das. §. 28, 5 u. 13, 6. — [3]) Das. §. 41, 1 u. 2. — [4]) Das. §. 39, 2. — [5]) Das. §. 42, 3.

schwächung (ὕφεσις) entstandenen Wiederholungen derselben erscheinen. Diese Theologeme sind durchweg subordinatianisch und haben in diesem Sinne auch beirrend auf die Trinitätslehre der Häretiker gewirkt. Endlich haben alle Triaden der heidnischen Religionen die Welt zum Beziehungspunkte: die dritte Hypostase ist entweder die Welt selbst oder deren Seele, und die zweite die in der Weltgestaltung und -regierung bestehende Weisheit, das Weltbewußtsein des höchsten Gottes. Auch die vollkommenste Fassung des Trinitätsgedankens in der Heidenwelt, die uns in Platons Worten entgegentritt, daß „in Zeus' Natur ein königlicher Geist und eine königliche Seele wohnen" [1]), bewahrt den großen Denker nicht davor, einerseits den Demiurgen von dem ϑεὸς νοητός abhängig zu fassen und andererseits die Welt zur Gottheit zu erhöhen [2]).

Diese Trübungen der Überlieferungen weichen vor dem Lichte des Christentums. Die Kirche lehrt die Gesondertheit der Personen, in personis proprietas, die Einheit des Wesens, in essentia unitas, die Gleichheit der Würde, in majestate aequalitas. Die kosmologische Beziehung der Trinität tritt einerseits hinter das ontologische Problem, andererseits hinter deren soteriologische Bedeutung; nicht die Herstellung der Welt, sondern die Wiederherstellung des Menschen läßt diesen den ahnenden Blick in das Mysterium der Dreieinigkeit und damit in das innere Leben Gottes tun, dem es angehört, während es die Heidenwelt in äußeren Relationen gesucht hatte. Und doch wird es dadurch nicht zu einem, das religiöse Bewußtsein überfliegenden Rätsel, da eben jene Wiederherstellung Welt und Überwelt verknüpft hat: „Drei sind es, die im Himmel zeugen: Der Vater, das Wort und der heilige Geist und diese Drei sind Eines (ἕν εἰσι) und Drei sind es, die auf Erden zeugen: Der Geist, das Wasser und das Blut, und diese sind auf das Eine gerichtet" (εἰς τὸ ἕν εἰσιν [3]).

---

[1]) Plat. Phil. p. 30 d.; Bd. I, §. 1, 3. — [2]) Das. §. 28, 5. — [3]) 1. Jo. 5, 7 u. 8.

§. 49.

Die Umbildung der kosmologischen Intuitionen des Altertums.

1. Minder einschneidend, mehr läuternd und vertiefend war die Einwirkung des christlichen Lehrgehaltes auf jene Intuitionen vom Weltgesetze und Weltprozesse, die wir als Gemeingut des religiösen Denkens des Altertums antrafen und als Grundlagen der griechischen Spekulation wiederfanden. Dahin gehören die Anschauung von Zahl, Maß, Gestalt und Harmonie als Ausdruck des Weltgesetzes; ferner die Vorstellung von den vorbildlichen, überirdischen Siegeln, die Hinterlage der Ideenlehre; weiterhin die Lehre von den geistigen Samen der Dinge als Grundlage der organischen Welterklärung, und endlich die Intuition von dem Hervorgang und der Hinordnung aller Wesen auf die Gottheit. In all diese zum teil verschwebenden und verschwimmenden Anschauungen zeichnete das Christentum seine festen Striche hinein und unterzog sie einer Umbildung im Geiste der Wahrheit. Die Bedeutung dieser Umbildung liegt darin, daß dieselbe zur Überleitung der darauf fußenden Philosopheme in den christlichen Gedankenkreis den Grund legte.

In der Zahlensymbolik schließt sich das Neue Testament zunächst dem Alten und den Überlieferungen der Synagoge an. Für die christlichen Denker geben hauptsächlich die Stellen im „Buche der Weisheit": „Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet"[1]) und im Ecclesiasticus: „Gott schuf die Weisheit im

[1]) Sap. 11, 21.

heiligen Geiste und sah und zählte und maß sie" [1]), die Leitlinien. Damit war aber auch die Handhabe zur Aufnahme antiker Zahlensymbolik gegeben, die zugleich durch die neuen Beziehungen erweitert wurde. Die Drei als Symbol der Gottheit, die Vier als Zahl der Welt oder der Zeit, die Sechs als Zahl der Schöpfungstage, die Sieben als die Zahl der vollendeten Schöpfung, die Zehn als die Schöpfer und Schöpfung zusammenfassende Zahl u. a. sind den Kirchenvätern geläufig [2]). Aber es entwickelt sich daraus nicht eine Zahlentheologie, wie bei den Alten; der leitende Gedanke war, daß die Zahl Gottes Allwissenheit und Allmacht predigt: „Die Haare eures Hauptes sind alle gezählt [3])." Die Zahl ist des Herrn; wo sie uns faßbar entgegentritt in seinen Werken und in seinen Taten, lüftet sich in etwas der Schleier, der seine Geheimnisse bedeckt; aber es öffnet sich nicht ein Pfad, zu deren Höhe hinaufzuklimmen; das Geheimnis der Zahl verwehrt es, durch Operieren mit den Zahlensymbolen Erweiterung der Gotteserkenntnis zu suchen. Dies hatten die Häretiker, besonders die Gnostiker, getan und ihre Verirrungen dienten zur Warnung [4]). Diese Grundanschauung schloß die Aufnahme echter pythagoreischer Zahlenkontemplation nicht aus, und besonders der große Kirchenlehrer Augustinus hat diese sozusagen mit ihren Wurzeln ausgehoben und in sein Denken verpflanzt [5]).

Die Raumbestimmungen nennt der Apostel Paulus, um den Inbegriff der in der Körperwelt verwirklichten Weisheit und Liebe Gottes zu bezeichnen: „In der Liebe bewurzelt und begründet, sollt ihr erstarken, um mit allen Heiligen zu begreifen, was die Breite ist und die Länge und die Tiefe und die Höhe, und zu fassen die alle Erkenntnis überschreitende Liebe Christi, damit ihr in die ganze Fülle Gottes hineinwachset" (*ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ* [6]). In diesen Worten spricht sich eine Verknüpfung des Natürlichen mit dem Übernatürlichen, des Physischen mit dem Ethischen aus, wie sie der alten Welt unerreichbar gewesen,

[1]) Eccli. 1, 9 Vulg. — [2]) Aug. de doctr. christ. II, 17. 3 u. a. — [3]) Matth. 10, 30. — [4]) Bes. Ir. adv. haer. I, 14, 6 sq. — [5]) Unten §. 64, 2; vgl. Bd. I, §. 17, 1. — [6]) Eph. 3, 17 u. 19; vgl. Rom. 8, 39.

welche in Zahl und Raum wohl die gottgesetzte Ordnung erblickte, aber nicht die Ratschlüsse der göttlichen Liebe zu suchen wagte; auch Job sucht nur die Spuren der göttlichen Weisheit, wenn er den Herrn höher nennt als den Himmel, tiefer als die Unterwelt, länger als die Erde, breiter als das Meer[1]).

Auch auf den Begriff des Maßes fiel im christlichen Denken ein anderes Licht als im antiken. Das Wort *μέτρον* kommt wiederholt im Neuen Testamente vor, nicht bloß in dem Sinne des von Gottes Weisheit gesetzten Verhältnisses, sondern in dem Sinne der von seinem Willen bestimmten Zumessung: „Einem jeden von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maße der Spende Christi" (*κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*[2]) und „Wir werden uns nur nach dem Maße der Vorschrift rühmen, in welchem uns Gott zugemessen hat" (*κατὰ τὸ μέτρον τοῦ κανόνος*[3]). Das von Gott bestimmte Maß schließt das Übermaß aus und sichert die gesunde Einsicht und den Glauben[4]). Unter den Begriff des Maßes, als das Zugemessene, fallen auch die Gaben des heiligen Geistes[5]) und die geistigen Anlagen, das *τάλαντον*, welches der Herr seinen Dienern zur Verwaltung gibt, ein Ausdruck, der in unserem Worte Talent erhalten ist. Den Alten war das innere Maß, welches Lebenshaltung und Handeln bestimmen soll, etwas nur Natürliches; der Christ sieht es als von Gott eingepflanzt an: der Maßstab, der dieses Maß bestimmt, ist im Himmel; wenn der Mensch diesem zustrebt, so wächst er seinem eigenen *πλήρωμα* entgegen. Aber das Maß der Gnade vermag er nicht zu erkennen: „nicht nach Maß (d. i. Menschenmaß) gibt Gott den Geist"[6]). Wie dem Menschen die Leibesgröße zugemessen ist, so auch alles, was er bedarf und was ihm frommt: „Wer von euch kann mit seinen Sorgen, seinem Vollwuchs (*ἡλικία*) eine Elle zusetzen? Und was sorgt ihr, was

---

[1]) Job 11, 7 sq. — [2]) Eph. 4, 7. — [3]) 2. Cor. 10, 13. — [4]) Rom. 12, 3; *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως.* Vulg.: Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem: et unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. — [5]) Js. 11. — [6]) Jo. 3, 34.

ihr anziehen sollt?" Das heißt: göttliche Maßbestimmungen regeln und tragen des Menschen Leben im Kleinen und im Großen[1]). Auch hier gilt das: *θεός γεωμετρεῖ*, aber was da mißt, soll nicht als Gottes Kunstsinn, sondern als seine Vaterliebe verehrt werden. Die Parabel vom klugen Haushälter, den der Herr über seine Dienerschaft setzt, damit er jedem zur rechten Zeit den zugemessenen Unterhalt gebe (*ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον*[2]) und die verwandten Gleichnisse stellen mannigfaltig die Maßverhältnisse der sittlichen Welt vor Augen.

2. Die erhabene Intuition der Vorzeit, daß den kosmischen Maßen etwas Ähnliches entsprechen müsse wie den irdischen Maßen der musikalische Ton, fand auch im christlichen Gedankenkreise Aufnahme. „Die Sonne", sagt Clemens von Alexandrien, „teilt den Planeten ihr Licht mit nach einer göttlichen Musik"[3]), und Eusebios tadelt Epikur, „daß er nicht mit Geistesaugen zum Himmel geblickt habe, um die helle Stimme zu vernehmen, von welcher der tiefsinnige Seher sagt: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und das Firmament verkündigt seiner Hände Werk"[4]). Ambrosius sagt über die Stelle des Hohen Liedes, 6, 9, auf Grund der Übersetzung: „tönend wie die Sonne" (Vulg. electa ut sol): „Auch einige der Unsrigen lassen dies gelten, und obwohl dem nicht alle beitreten, ist die Anschauung uns nicht fremdartig wegen ihrer Lieblichkeit"[5]). Derselbe nennt als Vorbilder der Psalmen den Gesang der Engel und die Lieblichkeit der ewigen Musik, welche bei dem Umschwunge der Himmelsachse ertönen soll, so daß der Ton am Ende der Erde gehört werde, und fügt hinzu: „Es gibt gewisse Geheimnisse der Natur, und derart ist dieses[6])."

Nach einer schönen Sage des christlichen Mittelalters rührt das Lächeln der Kinder im Schlafe davon her, daß sie die Musik des Himmels vernehmen. Die Dichtung des Mittelalters spann den Gedanken weiter aus: Der Ton des Mondes ist ein leiser Gesang,

---

[1]) Matth. 6, 27. — [2]) Luc. 12, 42. — [3]) Clem. Al. Str. V, p. 567. — [4]) Eus. Pr. ev. XIV, 25 u. 27; Ps. 18, 1. — [5]) Ambr. de Isaac et anima 7. — [6]) Praef. in Ps. 1.

am herrlichsten erklingt die Sonne, mit Donnerton der Mars, wie Nachtigallen Jupiter; bei Merkur und Mars heißt die Sängerin Sirene, bei Venus und Jupiter Muse; die Engel begleiten diese Musik mit ihrem Gesange[1]). Bei Dante ist dieser nur „Nachklang vom ewigen Lied der Sphären"[2]).

Diese Wendung der Dichter ist antikisierend, das christliche Bewußtsein stellte nicht der irdischen Musik eine überirdische, sondern der natürlichen eine übernatürliche entgegen, und dementsprechend galt der Himmelsklang als Nachhall der Chöre der Engel und der Seligen, dessen nächstes und würdigstes Nachbild jedoch in den Gesängen der Kirche auf Erden erblickt wird; so im ambrosianischen Lobgesange, dem Te Deum, wo sich den Chören der Engel, Apostel, Propheten und Märtyrer der Bekenntnisgesang der Kirche anschließt.

Daß der Einklang der Leier und des Himmels nachgebildet werden müsse durch den Einklang des menschlichen Innern, ist eine Forderung der antiken Weisheit, welche sich auch die christliche aneignet. Clemens von Alexandrien knüpft in seiner Mahnrede an die Griechen sinnreich an die apollonischen Sänger an, welche die Tiere und die Menschen sittigten, und fährt mit Beziehung auf „seinen Sänger", den Logos, fort: „Siehe, wie mächtig der neue Gesang war; die am wahren Leben kein Teil hatten, lebten auf, sobald sie ihn vernahmen. Dieses Lied hat das Weltall melodisch gestaltet, der Elemente Mißklang in des Einklangs Ordnung eingefügt, damit die ganze Welt vor ihm eine Harmonie werde . . . Dieser reine Gesang, der Grundton des Ganzen, die Harmonie des Alls, von der Mitte zu den Grenzen und von den Enden zur Mitte reichend, hat allüberall Einklang gestiftet, nicht nach der thrakischen Musik, welche der des Tubal nachgebildet ist, sondern nach

---

[1]) Vgl. Pieper, Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst, 1851, II, S. 245 f., wo die einschlägigen Stellen aus der älteren christlichen Literatur gesammelt sind; Lehrreiches gibt Adolf Müller S. J., „Stimmen von Maria-Laach", 1901, Heft 10, S. 482 bis 501. — [2]) Div. Com. Purg. 30, 92.

dem väterlichen Willen Gottes, den David besang. Er aber, der aus David ist und vor ihm war, der göttliche Logos, ließ Lyra und Zymbel, die seelenlosen Instrumente, beiseite, er harmonisierte durch den heiligen Geist den Kosmos und den Mikrokosmos, den Menschen, nach Leib und Seele und preist Gott auf diesem vielstimmigen Instrumente, dem Menschen. Denn, heißt es, du bist mir Kithara und Flöte und Tempel; Kithara wegen der Harmonie, die erklingt, Flöte wegen des (heiligen) Hauches, der bläst, Tempel wegen des Herzens, das Gott beherbergen soll ... Als schönes, atmendes Instrument hat Christus der Herr den Menschen geschaffen nach seinem Bilde, doch ist er selbst ein Instrument Gottes, voll heiligen Wohlklanges, überweltlicher Weisheit, er der himmlische Logos [1])."

Findet der Gedanke der inneren Harmonie seine Stätte, so wird doch der Name nicht beibehalten; dem vertieften Begriffe entsprach eine andere Bezeichnung. An Stelle der Harmonie tritt der Friede, *εἰρήνη*, pax, der die sittliche Vollkommenheit in analoger Weise in sich begreift wie die *ἁρμονία* der Pythagoreer, die *δικαιοσύνη* Platons: Im Frieden, „der alles Begreifen übersteigt" (*ὑπερέχουσα πάντα νοῦν* [2]) schließen sich alle inneren Regungen zur Einheit des Geistes zusammen (*σύνδεσμος εἰρήνης* [3]). „Haben wir", sagt der heilige Augustinus, „in dieser Sterblichkeit den Frieden, so haben wir die Tugend und gebrauchen die Güter in rechter Weise; die Tugend ist aber dann die wahre, wenn sie die Güter und ihr eigenes Tun auf das letzte, höchste Gut bezieht, den ewigen Frieden [4])."

3. Die Vorstellung von der Vorbestimmung aller Dinge durch urbildliche Siegel gipfelte bei den Religionslehren des Altertums in dem gigantischen Bilde des makrokosmischen Menschen, welcher von dem höchsten Gotte gezeugt und bestimmt ist, alle Dinge zu-

---

[1]) Clem. Al. Coh. 1, 3, p. 2. Sylb. Nach Potter sind die Worte: „Du bist mir Kithara" usw.: *Σὺ γὰρ εἶ κιθάρα καὶ αὐλὸς καὶ ναὸς ἐμοί* einem altchristlichen Hymnus entnommen. — [2]) Phil. 4, 7. — [3]) Eph. 4. 3. — [4]) Aug. de civ. Dei XIX, 10.

gleich vorzubilden und in sich zu tragen. Hier verschränkten sich die Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch zu einer Hieroglyphe, an deren Deutung, wie Philons Unternehmen zeigt, auch die vereinigte jüdische und griechische Spekulation gescheitert war. Das Evangelium brachte die Lösung und schied den Wahrheitsgehalt aus der phantastischen Hülle aus. Die zweite göttliche Person ist „das Bild des unsichtbaren Gottes, des Erstgeborenen vor aller Schöpfung" (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως*[1]), „der Widerschein seiner Herrlichkeit und die Ausprägung seines Wesens" (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*), „alles in dem Worte seiner Macht hegend"[2]). „Ihm hat Gott der Vater den Stempel aufgedrückt" (*τοῦτον ὁ πατὴρ ἐσφράγιζεν ὁ θεός*[3]); „er ist das Urlicht (*τὸ ἀληθινὸν φῶς*), von dem jeder Mensch, der auf diese Welt kommt, ein Abglanz ist"[4]). „Er ist über allen Himmeln, auf daß er alles erfülle, er hat die einen zu Aposteln gesetzt, die anderen zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern zur Anpassung (*πρὸς τὸν καταρτισμόν* ad consummationem) der Heiligen an die Dienstleistung beim Aufbau des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Gottessohnes gelangen, zu dem vollkommenen Menschen, zu dem Maße des Vollalters der Fülle des Christs" (*καταντήσωμεν εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ*: occurramus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi[5]). — Die verschiedene Begnadung der Apostel nennt Leo der Große das Vorbild, forma, der Hierarchie: „Auch unter den seligen Aposteln bestand ein Unterschied der Auszeichnung und der Befugnis, und während die Erwählung für alle dieselbe war, war dem einen der Vorrang über die anderen gegeben, von welchem Vorbilde der Rangunterschied der Bischöfe herrührt[6])."

„Der Logos", sagt Clemens von Alexandrien, „ist Gottes Abbild, der Urvernunft eigentlicher Sohn, der göttliche Logos, des

[1]) Col. 1, 15. — [2]) Hebr. 1, 3. — [3]) Jo. 6, 27. — [4]) Jo. 1, 9. — [5]) Eph. 4, 11 bis 13. — [6]) Leo M. Epist. 14, 12.

Lichtes urbildliches Licht; Abbild des Logos aber ist der wahre Mensch, die Vernunft im Menschen, von dem es heißt, daß er nach dem Bilde Gottes und nach seinem Gleichnisse geschaffen ist, nach Geist und Herz dem göttlichen Logos nachgebildet und darum vernunftbegabt [1])."

Nach ihm sind die gestaltet, die er berufen hat: *συσχηματιζόμενοι*, configurati [2]); durch ihn teilnehmend an göttlicher Natur: *κοινωνὸι θείας φύσεως*, divinae consortes naturae [3]). Sie sind im heiligen Geiste gesiegelt zum Tage der Erlösung (*ἐσφραγίσθητε* [4]); als er sie siegelte, legte er den heiligen Geist als Unterpfand (*ἀῤῥάβών*) in ihre Herzen nieder [5]). Als das göttliche Siegel sah das christliche Altertum aber die Taufe an. So kommt von Gott die innere Gestalt, aber auch das Leben. Durch ihn ist alles [6]) und in ihm ist das Leben beschlossen [7]), was da lebt, lebt Gotte (*ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ* [8]).

„In dem Worte Gottes (*ῥήματι θεοῦ*) sind die Äonen vorgebildet (*κατηρτίσθαι*), so daß aus dem Unsichtbaren das Sichtbare entsprang" [9]), und auch diese sind lebendige Vorbilder. Von den Äonen, *αἰῶνες*, sagt der Hebräerbrief: „Gott hat seinen Sohn zum Erben gesetzt, durch den er auch die Äonen geschaffen hat"; *δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν* [10]). Die Vergleichung mit dem Colosserbriefe, in dem es heißt: „Er hat in ihm alles in den Himmeln und auf der Erde, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne, seien es Herrschaften, seien es Mächte, seien es Gewalten, geschaffen (*θρόνοι*, throni; *κυριότητες*, dominationes; *ἀρχαί*, principatus; *ἐξουσίαι*, potestates [11]) — legt nahe, daß auch unter den Äonen überirdische Wesen zu verstehen sind. Eusebios nennt sogar den Logos den ältesten der Äonen [12]). Die

---

[1]) Coh. c. 10 u. f. — [2]) 1. Petr. 1, 14. — [3]) 2. Petr. 1, 4. — [4]) Eph. 1, 13 u. 4, 30. — [5]) 2. Cor. 1, 22; *σφραγίζειν* findet sich Jo. 3, 33; 6, 27; Ro. 4, 11; 15, 28; 1. Cor. 9, 2. — [6]) 1. Cor. 8, 6. — [7]) Jo. 1, 4; 1. Tim. 6, 13. — [8]) Ro. 6, 10 u. 14, 8. — [9]) Hebr. 11, 3. — [10]) Ib. 1, 3. — [11]) Col. 1, 16; vgl. 1. Cor. 2, 7, *προώρισε πρὸ τῶν αἰώνων*. — [12]) Eus. de laud. Const. 1, p. 717. Vales.

Gnostiker bemächtigten sich dieser Vorstellung und lehrten, daß die Zahl der Äonen dreißig sei und daß der Logos nach ihnen, als den Vorbildern, die Dinge geschaffen habe [1]). Dem gegenüber faßten die rechtgläubigen Theologen *αἰῶνες* als Weltalter, wie denn die Vulgata secula übersetzt, indem sie, wie es scheint, die andere, irreführende Bedeutung des Wortes fallen ließen. Darf man diese aber im Sprachgebrauche des Neuen Testamentes finden, so wäre in diesem die Anschauung vorgebildeter und vorbildender geistiger Wesen vertreten, eine Verklärung der Philonischen *δυνάμεις δορυφοροῦσαι* [2]).

Die vorbildliche Geisteswelt und die reine Geisterwelt erscheint auch in der Lehre des großen Basilius vom Weltanfange ineinander verschränkt. „Wahrscheinlich", sagt er, „existierte vor dieser Welt etwas, was wohl unserem Verstande einleuchtet, aber in dem Berichte Moses' übergangen ist, weil es für jene, welche er belehrte und die noch Kinder waren, nicht verständlich war. Es gab einen Bestand, der älter ist als die Schöpfung dieser Welt und, den überirdischen Mächten entsprechend, ohne Zeit, ohne Anfang, ohne Ende. Die Werke aber, welche der Schöpfer und Werkmeister aller Dinge in diesem Zustande hervorgebracht hat, sind ein geistiges Licht, angemessen der Seligkeit jener, welche den Herrn lieben, sowie die vernünftigen und unsichtbaren Wesen, sowie die ganze Ordnung der geistigen Wesen, die unsere Einsicht übersteigen, und von denen wir nicht einmal die Namen zu ergründen vermögen. Diese machen das Wesen der unsichtbaren Welt aus, wie uns Paulus lehrt, indem er sagt: „Weil in ihm geschaffen worden alles Sichtbare und Unsichtbare usw. [3])."

Dieser vollkommene Urbestand ist nun ebensowohl eine göttliche Kraft, als ein Abbild seiner Herrlichkeit, als ein Inbegriff göttlicher Ratschlüsse und Gedanken, als eine selige Geisterwelt, Bestimmungen, die scheinbar verschiedenartig, in der Intuition der Glorie zusammengeschlossen sind. Die Glorie, gloria, *δόξα*, ent=

---

[1]) Iren. II, 7. — [2]) Bd. I, §. 40, 8. — [3]) Bas. Hex. I, 5; Col. I, 16.

sprechend dem alttestamentlichen kebôd und hôd, ist eine göttliche Eigenschaft und Kraft und wird in diesem Sinne mit δύναμις, μεγαλοσύνη, κράτος, ἐξουσία zusammen genannt[1]). Aber δόξα wird auch mit εἰκών verbunden, imago et gloria, Bild und Widerschein: Der Mann, heißt es bei Paulus, soll Bild und Widerschein Gottes sein und das Weib des Mannes[2]), so wird der Logos die Glorie des Herrn genannt[3]). Die Glorie ist der Abglanz Gottes, der in „übergewaltiger Fülle dereinst auf uns andringen wird, wo wir nicht das Sichtbare, sondern das Unsichtbare sehen werden"[4]). Dieses Glanzgewebe aber ist geistig, ist selbst Gedanke. Aus ihm sind die Kinder des Lichtes[5]); in der Glorie ist alles Irdische, Zeitliche vorgebildet, in ihr erblicken die Seligen das in himmlischer Klarheit, was auf Erden dunkel und verworren war. Das im Himmel Vorgedachte wird nun auch als Geschriebenes gefaßt: „Freuet euch, daß ihr geschrieben seid im Himmel"[6]), und so berührt sich die Glorie mit dem Buche des Lebens, βίβλος ζωῆς, liber vitae[7]). Der lebendigen Fülle der Glorie wird aber nur genug getan, wenn sie als Geisterwelt verstanden wird; in diesem Sinne heißt sie das himmlische Jerusalem, „unsere Mutter", wie der Apostel sagt[8]); es die heilige Gemeinde: sancta civitas in sanctis angelis et beatis, wie es Augustinus erklärt[9]). Damit nimmt aber die Intuition der Glorie die alttestamentliche Vorstellung von den Heerscharen, zebaôth, auf, welche die Engelchöre und die Seligen bilden; mit ihnen steht die Menschenwelt durch ihre Schutzengel in mystischer Verbindung, denn diese „sehen immerdar das Antlitz des Vaters im Himmel"[10]). Die kirchliche Kunst hat sich an diese Seite des erhabenen Bildes gehalten, aber bescheidet sich, es vollständig wiederzugeben, indem sie die Gestalten in einem Lichtmeere verschwimmend darstellt.

---

[1]) Math. 6, 13; im griechischen Texte: Jud. 25 u. f. — [2]) 1. Cor. 11, 7. — [3]) Just. M. Dial. 61 und das. die Erklärer. — [4]) 2. Cor. 4, 17. — [5]) Thess. 5, 5. — [6]) Luc. 10, 20. — [7]) Apoc. 13, 8 u. f.; 2. Tim. 2, 19 u. f.; Bd. I, §. 8, 3. — [8]) Gal. 4, 26, — [9]) Aug. de civ. Dei XI, 7. — [10]) Matth. 18, 10.

4. Der Lehre von den Vorbildern der Dinge tritt schon bei den Alten jene andere von den in ihnen webenden unsichtbaren Samenkräften, der transzendenten die immanent-organische Anschauung zur Seite. Auch diese hebt das Christentum mit allen Wurzeln aus und gibt der darauf fußenden Naturanschauung, ohne dieselbe sich zu entfremden, eine übernatürliche Wendung. Organische Einheit und Geschlossenheit, Auswirkung innerer plastischer Kraft, Assimilation des Stofflichen durch den formenden Geist sind Charakterzüge des christlichen Wesens überhaupt. Unter den zahlreichen bildlichen Bezeichnungen der Kirche nimmt das Gleichnis vom Organismus, dem pflanzlichen und dem animalischen, eine hervorragende Stelle ein: Das Reich Gottes wird dem Samenkorn verglichen, dem Senfkörnlein, das sich zum Baume entfaltet, in welchem die Vögel des Himmels nisten; der Zusammenhang der Gläubigen mit dem Heilande jenem der Reben mit dem Weinstocke; die Verbindung Christi mit seiner Kirche der Einheit an Haupt und Gliedern; in der christlichen Vollkommenheit ist das Trachten nach dem, was droben ist, von der Eingliederung in den mystischen Leib des Herrn untrennbar, der transzendente Zug nicht zu lösen von dem Zuge der Immanenz.

Das Leben nennt sich der Heiland; das Licht der Welt ist zugleich Leben; das Leben finden heißt zum Heile gelangen; Leben, nicht Vergeistung ist die Seligkeit. Das Prinzip des Lebens, die Seele, ist nicht eine unter dem Geiste stehende Potenz, sondern mit diesem eins. Was das irdische Leben erhält, Brot und Wein, sind die Träger der Vereinigung mit Gott. Die Alten hatten vom Himmelslichte und vom Himmelsklange gesprochen, die Christenheit kennt auch Himmelsbrot und Himmelstrank, ein Brot, das über alle Wesenheit hinausgeht und doch lebendig ist, panis supersubstantialis, panis vivus.

In dem Samen des Himmelreiches weben mit Macht die inneren Kräfte, wie in dem Samen, den der Säemann auf das Feld gestreut hat. „Wenn dieser zur Ruhe geht und wieder aufsteht, bei Nacht und bei Tage keimt das Samenkorn und schießt

auf, und er weiß selbst nicht wie, denn von selbst (αὐτομάτη) trägt die Erde ihre Frucht; wie Gras kommt er hervor, und wird zur Ähre und die Ähre füllt sich mit Körnern [1])."

Die Kirche ist ein mächtiger Baum aus kleinem Samenkorn entsprossen, aber auch der Gläubige ist ein Baum und an seinen Früchten wird erkannt, welche Triebkraft der göttliche Same in ihm hatte. Denn die Kinder des Reiches sind nicht aus vergänglichem, sondern „aus unvergänglichem Samen wiedergeboren" (*ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου* [2]) und der Same Gottes bleibt in ihnen (*σπέρμα αὐτῶν ἐν αὐτῷ μένει* [3]). Der Wiedergeborene ist von oben her (*ἄνωθεν*) geboren, aus dem Wasser und dem Geiste, aus der Wahrheit, aus Gott [4]). — Als Organisches wird aber auch der Glaubensinhalt gefaßt, die Lebensworte als lebendige Worte. „Die Religion", sagt Vincentius von Lerin, „soll die Art der lebenden Körper nachbilden, welche zwar im Fortschritt der Jahre die in ihnen liegenden Verhältnisse entfalten und entwickeln, aber dabei dieselben bleiben, die sie waren": Imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen quae erant, permanent [5]).

Das Lebendige hatte die Vorzeit gern unter dem Bilde eines Gewebes gedacht. In der Sprache der Psalmen heißt der Embryo „ein bunt gewebtes", die Schicksalsgottheiten, aber auch Athene, die göttliche Weisheit sind Weberinnen, an den Ataça ist das Irdische angewebt. Die Hierophysik der Orphiker lehrte, daß die Lebewesen nach Art eines Netzgeflechtes entstehen [6]). Als ein lebendiges Gewebe charakterisiert nun Hippolytos auch die Kirche: „Christus wob sich ein bräutliches Gewand für sein Kreuzesleiden; der Webebaum war der Schmerz des Herrn, die Kette die Kraft des heiligen Geistes, der Einschlag das heilige vom Geiste gewobene Fleisch, der Faden die durch die Liebe einende Gnade, das Webschiff der Logos, die

---

[1]) Marc. 4, 27 u. 28. — [2]) 1. Petr. 1, 23. — [3]) 1. Jo. 3, 9. — [4]) Jo. 3, 3; 3, 5; 18, 37; 1, 3. — [5]) Vinc. Ler. Commonit. 29. — [6]) Bd. I, §. 13, 2.

Weber aber waren die Patriarchen und Propheten; sie webten Christo das herrliche, lange, vollkommene Gewand, und durch sie geht der Logos wie das Webschiff hindurch und webt durch sie, was der Vater will[1]).“

5. Die Mythen der Heidenwelt hatten von Generationen und Dynastien der Götter gesprochen, die überweltlich anhebend, sich der Erdenwelt stufenweise nähern, aber wie das ganze Universum auf ihren Ausgangspunkt zurückzukehren bestimmt seien. Die Theologen und Philosophen hatten den ursprünglichen Sinn dieser Anschauung in einem abgestuften Hervorgehen und Zurückkehren der Dinge aus der Gottheit und die Gottheit gefunden, wobei jede höhere Ordnung die niedere erleuchtet, hinaufzieht und zur Lichtquelle zurückleitet[2]). Diese tiefsinnige und fromme Intuition war aber darin unbefriedigend, daß das Ausgehen der Wesen aus Gott immer nur als ein Entströmen oder Ausstrahlen und ihr Eingehen zu ihm ein Zurückfluten des Stromes oder Lichtes gefaßt wurde, Bewegungen, deren erstere mit einem Nachlassen (ὕφεσις) der göttlichen Kraft verbunden gedacht werden müßte, während das Eingehen wohl als eine Steigerung der Wesenheit angesehen werden konnte, die aber von dem Verlöschen der Individualität untrennbar war. Zudem wußte die antike Mystik keinen anderen Weg zur Rückkehr anzugeben, als die mystische Versenkung.

Diesem emanatistischen Stufengang der Wesen setzt die christliche Anschauung die hierarchische entgegen, indem sie auch hier läuternd und ethisierend wirkt. Sie fußt auf dem Alten Testamente und der Überlieferung der Synagoge, welche an Stelle der Götterordnungen die Ordnungen der Engel setzen, denen sich die der Seligen einerseits und die der Wesen der himmlischen und irdischen Region andererseits in abgestufter Folge anschließen; so in dem herrlichen Psalm 148 und in dem Hymnus der drei Jünglinge beim Propheten Daniel. In dem letzteren Gesange tritt den Engeln und den Naturwesen als drittes die Gemeinde Israels zur Seite: es

---

[1]) Hippol. de Chr. et Ant. 4. — [2]) Bd. I, §. 42, 3 u. 43, 6.

werden zum Preise Gottes aufgerufen: die Priester des Höchsten, die Diener des Herrn, die Geister und Seelen der Gerechten, die Heiligen und die Demütigen. Die Kirche nimmt die Lehre von den Engelchören auf und schließt sie ab [1]); die Reihe der Patriarchen und Propheten setzt sie fort in der der Apostel, der Märtyrer, der Bekenner, der Jungfrauen; der Gemeinde gibt sie die hierarchische Ordnung nach Haupt und Gliedern. Daß dabei die Stufen der kirchlichen Hierarchie das Nachbild jener der himmlischen sind, wird nicht erst in den areopagitischen Schriften gelehrt; schon Clemens von Alexandrien erklärt die Rangstufen in der Kirche (*αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπή*) als Nachbildungen der Engelsglorie *μιμήματα ἀγγελικῆς δόξης κἀκείνης τῆς οἰκονομίας* [2]). Dabei greift eine andere Vorstellung Platz von der Mitteilung und Leitung des Lichtes und der Gnade, die Generationen hinab und in kollateraler Ausbreitung. Was da mitgeteilt wird, ist nicht das Sein, sondern die Liebe, mit der bloß metaphysischen Ansicht verbindet sich eine mystisch-ethische. Die Liebe und die Gnade aber schwächt sich nicht ab, wenn sie durch Mittelglieder hindurchgeht, und sie hat keinen Gegenpol, welchem angenähert sie ihre erleuchtende Kraft einbüßte. Der Ausgang der Dinge von Gott geschieht nicht als ein Erfließen oder Erstrahlen unter Darangabe der Substanz des Urquells, sondern in der Weise der Schöpfung; ihre Rückkehr zu Gott ist keine Seinsvereinigung, sondern eine Liebesvereinigung. Der mystische Drang nach dieser behält seine Berechtigung, aber die Lebenshaltung bestimmt nicht er allein, sondern vorerst das Gesetz und die Gliedschaft in dem hierarchischen Lebensganzen.

---

[1]) Die neun Chöre finden wir nicht bloß in den areopagitischen Schriften, sondern auch in den apostolischen Konstitutionen VII, 35 und VIII, 12 und bei Cyrillus von Jerusalem, der sie aus der Liturgie der Kirche von Jerusalem in Cat. myst. V, 6 aufführt. — [2]) Clem. Al. Strom. VI, 13, p. 283.

§. 50.

Das gesetzhafte und das mystisch-spekulative Element im Christentume.

1. Die Philosophie entspringt aus dem mystischen Elemente der Religion und der Theologie. Der Menschengeist schöpft aus dem Bewußtsein, daß er aus Gott und für Gott ist, den Mut, auch das Woher und Wohin des Weltlaufes zu ergründen; er würde an der Oberfläche der Erscheinungen kleben bleiben, wenn er nicht gewiß wäre, daß er aus der Tiefe des Urgrundes stammt, zu welcher er in mystischer Versenkung den Zugang findet, daß er irgendwie mit der höchsten Wahrheit unmittelbare Berührung hat, von der die Weltwahrheit nur ein Abglanz ist.

Aber das mystische Element ist nicht die ganze Religion und auf dieser muß die Philosophie sich aufbauen, wenn sie ihres Namens: Weisheitsstreben würdig sein soll. Die Idee der Weisheit, mit ihrem ethischen Grundzuge, weist auf das zweite, das gesetzhafte Element der Religion und Theologie hin. Wenn das mystische auf die Verwandtschaft des Menschengeistes mit Gott hinleitet, so bringt das gesetzhaft-ethische den Abstand von Gesetzgeber und Untertan, von Schöpfer und Geschöpf zum Bewußtsein; neben dem Gedanken der Immanenz des Göttlichen erhält der der Transzendenz seine Stelle; die Erinnerung an das Gesetz, das in der Mitte steht zwischen der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Schwachheit, gibt die Anregung auch nach anderen Bindegliedern zwischen Gott und Welt, Vollkommenheit und Ungenügen, Ewigkeit und Vergänglichkeit, ruhender Einheit und umtreibender Vielheit zu forschen. Vollzieht

der philosophierende Geist diese Wendung nicht, sondern vertraut er sich nur dem mystischen Zuge allein an, so verdunkelt sich ihm das Bewußtsein von seiner Aufgabe und von seiner Stellung in der Welt; er verlernt, in der Stimme der Pflicht die Lehre von dem Gesetze als positiver Instanz des Sollens wie des Seins zu vernehmen; es überspringend, sucht er den Urgrund in seinem eigenen Inneren; Gott und Ich, Gott und Welt, Welt und Ich rinnen dann ineinander; die gesuchte Theosophie wird Autosophie und Autonomie, und damit ist das Verfallen in den Gegensatz von der religiösen Gesinnung gegeben, von welcher ausgegangen wurde.

Dafür bot der Monismus der Inder den treffendsten Beleg, die **instantia ostensiva** [1]); aber auch die Griechen waren im Anfangsstadium ihrer Spekulation auf diesem Wege, schritten jedoch, dank Pythagoras und Platon, zum Idealismus, der auf der ganzen Religion fußenden Denkrichtung vor [2]). Ihre Religion bot diesem, vorzugsweise in dem apollonischen Glaubenskreise, ein gesetzhaft-ethisches Moment dar, auf dem er fußen konnte. Die Verirrung der Inder, das Gesetz lediglich als eine Vorstufe der mystischen Vollkommenheit anzusehen, blieb den Griechen erspart, und das soziale und geschichtliche Leben ließ sie die Welt des Handelns nicht aus dem Auge verlieren. Aber die rechte Gleichung finden Mystik und Ethik doch auch hier nicht; in der klassischen Periode der Philosophie kommt die erstere nicht zu voller Geltung und in der hellenistischen Zeit, wo dies geschieht, drängt sie wieder das Ethische zurück; bei Platon und Aristoteles gewährte die Mystik der Spekulation nicht alles, was sie ihr gewähren konnte; bei Plotin drohte sie zu überwuchern. Die Schuld daran lag nicht an den Denkern, vielmehr an der Religion, auf der sie fußten, welche weder von der Majestät des göttlichen Gesetzes eine angemessene Vorstellung zu geben vermochte, noch auch den Weg zur Einigung mit Gott ohne Zumischung orgiastischer, naturalistischer Elemente zu weisen wußte.

---

[1]) Bd. I, §. 11, 6. — [2]) Das. §. 16, 5.

2. Auch in diesem Betrachte bietet das Christentum das Korrektiv der antiken Religionen dar: es hält Ethik und Mystik in sich gebunden, es ist ein Gesetz und ein Mysterium, es wendet sich an den natürlichen Menschen und führt ihn einer übernatürlichen Vollkommenheit zu. Sich ergänzend stehen nebeneinander Martha und Maria, die Synoptiker und Johannes, der Fels der Kirche, und das Gefäß der Erlesung, die Arbeit der Seelsorge und die monastische Kontemplation. Dem Überfliegen des Gesetzes durch den regellosen Drang einer theosophischen Mystik ist gewehrt: „Ihr seid zum Hirten hingewendet und dem Bischofe eurer Seelen“ [1]) und „Wer ringt, wird nicht gekrönt, wenn er nicht regelrecht (νομίμως, legitime) gerungen hat“ [2]). Aber auch die Sprödigkeit des mosaischen Gesetzes gegen die mystische Vertiefung ist überwunden: der Gesetzgeber vom Sinai ist in die Herzen der Gläubigen herabgestiegen, das ewige Wort ist in ihnen Leben geworden: „Ich lebe und doch nicht mehr ich, sondern es lebt in mir Christus; das Leben, das ich im Fleische führe, ist in Wirklichkeit ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ [3]) und: „Dereinst werden wir mit unverhülltem Antlitz die Glorie des Herrn schauen und in dasselbe Bild verwandelt werden“ (τὴν αὐ τὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα, in eandem imaginem transformamur [4]). Die Einheit der Gläubigen mit dem Heiland ist dann vergleichbar mit der des Wortes mit dem Vater: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch [5]).“

In der christlichen Mystik tritt aber zugleich das Moment der Erkenntnis ungleich stärker hervor als in der des Altertums. Es gilt im allgemeinen, daß die menschliche Erkenntnistätigkeit durch Zuführung neuen Inhaltes erhöht, weil befruchtet wird; das Christentum hat nun aber Erkenntnisinhalte in das Bewußtsein der Menschen eingeführt, die ihm vorher fremd gewesen waren, Lehren

---

[1]) 1. Petr. 2, 25. — [2]) 2. Tim. 2, 5. — [3]) Gal. 2, 20. — [4]) 2. Cor. 3, 18. — [5]) Jo. 14, 20.

verkündet, die man nur als Probleme zu berühren gewagt hatte, Gebiete der Wahrheit erschlossen, die vordem den größten Geistern ungangbar gewesen waren. Platon hatte gesagt: „Den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden ist schwer; wenn man ihn gefunden, ihn allen zu lehren, ist unmöglich“[1]); die Glaubensboten haben dies Unmögliche möglich gemacht; dem Apostel Philippus und ungezählten Anderen ist die Bitte gewährt worden: „Herr, zeige uns den Vater[2]).“ In diesem Sinne konnte Eusebios das Christentum eine Philosophie nennen, freilich nicht, ohne zuzufügen, daß es zugleich eine Ordnung der Gottesverehrung, εὐσεβείας πολίτευμα, sei[3]). Melito von Sardes nennt es in der Apologie an Marc Aurel eine Philosophie, die, obzwar unter Barbaren aufgekommen, doch dem Reiche zum Heile gereiche[4]). Clemens von Alexandrien sagt: „Wer bei uns Bürgerrecht hat, kann Philosoph sein, wenn er auch nicht schreiben kann“[5]), und Chrysostomus: „das Kreuz hat alle Bauern zu Philosophen gemacht“. Auch die Gegner gebrauchen diesen Ausdruck; Julian, der Apostat, sagt ärgerlich, die Christen beschieden sich nicht wie die Juden mit einer Gesetzgebung, sondern sie stellten auch eine Philosophie auf, zumal Johannes in seinem Evangelium. Es ist das Evangelium, das wir den Bitten der Bischöfe Asiens und der Gesandtschaften vieler Gemeinden verdanken, die verlangten, der Apostel möge „eine tiefere Darlegung der Gottheit des Erlösers geben“ (de divinitate Salvatoris altius scribere[6]), das Evangelium, von dem er den Namen des θεολόγος, d. i. eines Verkünders der Göttlichkeit des Logos erhielt.

Philosophie oder christliche Philosophie nennen sonst die Kirchenschriftsteller die Kontemplation der Mönche[7]), und darin tritt lehrreich der mystische Untergrund der christlichen Spekulation hervor. Aber diese Mystik ist kein tatenloses Versinken in die Gottheit, sondern der Sporn, Erkenntnis zu suchen und im Dienste des

---

[1]) Plat. Tim. p. 28c; vgl. Orig. ca. Cels. VII, 42. — [2]) Jo. 14, 5. — [3]) Eus. Dem. I, 2; vgl. oben §. 3, 3. — [4]) Eus. Hist. Eccl. IV, 26. — [5]) Cl. Al. Strom. IV, p. 213. — [6]) Hier. Prooem. in Matth. — [7]) Greg. Naz. Or. ap. de fuga 5, Chrys. de sac. I, 1 u. f.

Gottesreiches anderen zu geben. Die tiefsten Mystiker, vorab die Apostel Johannes und Paulus, sind auch die gewaltigsten Lehrer gewesen, und bei einem Augustinus und Thomas von Aquino tritt uns die gleiche Verbindung der beiden Charismen entgegen.

Das mystisch-spekulative Element hat aber in dem gesetzhaften seine Anker. Die Predigt des Evangeliums: „Das Reich Gott ist genaht, tut Buße", wendet sich zugleich an das mystische Verständnis und an die gesetzhafte Gesinnung; was das Reich ist, sagt dem Begnadeten ein inneres Schauen, die Buße aber wird geleistet für die Sünden, d. i. die Verletzung des Gesetzes. Wenn der Eintritt in das Reich an die Buße geknüpft wird, so wird das Gesetz zum Wächter des Mysteriums bestellt. Den gleichen Sinn hat das Wort des Apostels: Cum metu et tremore vestram salutem operamini: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε* [1]), entsprechend dem exultare cum tremore des Psalmes [2]).

Das Christentum gibt ebensosehr der Beschauung und der ihr entspringenden Forschung einen unerschöpflichen Inhalt, als es unablässig zum Handeln, zur Bewährung der Gesinnung durch die Tat auffordert, die, wie jene an dem Wahren, ihrerseits an dem Guten und dem Gesetze ihr Maß hat; es senkt seine Wurzeln wie in das Geistesleben, so auch in das Leben des Willens. Es leuchtet in das vielverschlungene Geflecht der Motive, der Willensregungen und der Willensbeurteilung hinein. Neue Bestimmungen und Begriffe, welche den alten Denkern kaum noch zum Bewußtsein gekommen waren, traten nun hervor: so der Begriff des guten Willens, bona voluntas, *εὐδοκία*, und des Gewissens, conscientia, *συνείδησις*. Für den Willen überhaupt werden Worte geprägt, die den Alten fremd sind: *θέλημα* und *θέλησις*, sowohl für den göttlichen Willen, *θέλημα θεοῦ*, die Quelle des Gesetzes, als für den menschlichen, der zur Gesetzeserfüllung berufen ist. Der gute,

---

[1]) Phil. 2, 12. — [2]) Ps. 2, 11, unten §. 62, 5, vgl. die treffenden Ausführungen von Ch. Muff, Der Idealismus, 1890, S. 60.

gesetzhafte Wille, *εὔνοια*, tritt dem „des Fleisches und der Einfälle", voluntas carnis et cogitationum, *θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* [1]) gegenüber. Alles Wollen und Streben aber hat nicht bloß ein Richtmaß am Gesetze, sondern auch ein Ziel, in dem es seinen Abschluß findet, den Frieden: „Friede den Menschen, die gutes Willens sind." Der Friede aber vollendet sich in der Glorie, und so weist das Gesetz wieder auf das Mysterium zurück.

3. Das gesetzhafte, das mystische und das von diesem abgezweigte Erkenntnismoment treten nun im Christentum in der innigsten Verbindung auf, welche die christliche Philosophie von Haus aus auf die Bahn des Idealismus leitet, die die indische niemals, die griechische erst nach der Überwindung des Monismus der Physiker fand.

Der Heiland sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" [2]); Gesetz, Erkenntnis und Seligkeit sind in ihm zur lebendigen, persönlichen Einheit verbunden. Wenn er die Menschen beruft, sein Joch auf sich zu nehmen und von ihm zu lernen, um den Frieden der Seele zu erlangen [3]), so ist damit die nämliche Dreiheit ausgesprochen. Sie kehrt wieder, wenn er lehrt, daß es das ewige Leben ist, Gott zu erkennen, und daß das ewige Leben zugleich Gottes Gebot ist [4]). „Wer meine Gebote hat und hält (*ἔχων καὶ τηρῶν*, habet et servat), der ist ein mich liebender, und der Liebende wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren [5])." Hier wird die geheimnisvolle Liebesgemeinschaft als bedingt durch die Gesetzestreue und als gekrönt durch die Erkenntnis bezeichnet. In Jakobus' Briefe heißt die Weisheit von oben die Frucht der Gerechtigkeit, im Frieden gesäet, für die, welche den Frieden tun (*τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην* [6]). Zum Dienste Gottes „im Worte der Wahrheit, in der Kraft Gottes mit den Waffen der Gerechtigkeit" mahnt der Apostel Paulus [7]) und jener Dreiklang der Tugenden, den er feiert [8]).

---

[1]) Eph. 2, 3. — [2]) Jo. 14, 6. — [3]) Matth. 11, 26. — [4]) Jo. 17, 2 u. 12, 50. — [5]) Jo. 14, 21. — [6]) Jac. 3, 18. — [7]) 2. Cor. 6, 7. — [8]) 1. Cor. 13.

geht auf die nämlichen Momente zurück: der Glaube ist die Heilserkenntnis, die Liebe die Erfüllung des Gesetzes, die Hoffnung hat zum Inhalte das Eingehen zu Gott.

Verständlich fassen sich alle drei Momente zusammen in dem Symbole des Lichtes; das Licht ist Erkenntnis, Reinheit des Wandels und ewige Seligkeit. „Ihr waret vordem Finsternis, jetzt seid ihr Licht im Herrn; so wandelt denn als Kinder des Lichtes, denn die Frucht des Lichtes (fructus lucis Vulg., καρπὸς τοῦ πνεύματος im Griech.) besteht im Inbegriff der Güte, der Gerechtigkeit und der Wahrheit[1].“ Gott erleuchtet das Leben und die Unsterblichkeit, also den Wandel und die Seligkeit durch das Evangelium[2]. Die Kraft des Handelns, welche aus dem neuen Leben im Lichte entspringt, ist mit dem Worte: die Waffen des Lichtes ausgedrückt[3]; sie bestehen aber in dem Gürtel der Wahrheit, dem Harnisch der Gerechtigkeit, der Sohle der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens[4]. Das Licht, die natürliche und die übernatürliche Erkenntnis, stiftet die Gemeinschaft des rechten Lebens und weist den Weg, der zu wandeln ist: „Wenn wir im Lichte wandeln, wie er selbst im Lichte ist, so haben wir untereinander Gemeinschaft“ (κοινωνίαν, societatem[5]). Der Heiland, „der Aufgang aus der Höhe (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους, oriens ab alto), erleuchtet die in der Finsternis sitzen, unsere Füße zu leiten auf den Weg des Friedens“[6].

Wie im Symbole des Lichtes, so laufen auch in dem christlichen Begriffe der Wahrheit das intellektuelle, das mystische und das gesetzhafte Element zusammen. Wahrheit ist nicht bloß der angemessene Inhalt des Erkennens, sondern sie ist auch Leben: in dem Worte der Wahrheit sind die Gläubigen neu geboren[7]; die Wahrheit, die wir jetzt wie in einem Spiegel im Rätsel sehen, in stückweisem Erkennen, werden wir, zu Gott eingegangen, so erkennen, wie Gott uns erkennt[8]; Gott erkennen und ewig leben ist

[1]) Eph. 5, 8. — [2]) 2. Tim. 1, 10. — [3]) Rom. 13, 12. — [4]) Eph. 5, 14 u. 15. — [5]) 1. Jo. 1, 7. — [6]) Luc. 1, 78. — [7]) Jac. 1, 18; 1. Petr. 1, 23. — [8]) 1. Cor. 13, 12.

Eins[1]). Ihr werdet mich sehen, weil ich lebe und ihr leben werdet[2]).

Aber die Wahrheit ist auch sittliche Vollkommenheit; ihre Aufnahme in Geist und Herz macht den Menschen wahr, d. i. seiner Bestimmung entsprechend; das Wahre ist auch das Echte und das Echte ist das Rechte. Darum kann es heißen: „Wer die Wahrheit tut, schreitet vor zum Lichte, damit von seinen Werken offenbar werde, daß sie in Gott getan sind" (*τὰ ἔργα, ὅτι ἐν Θεῷ ἐστιν εἰργασμένα*)[3]), d. h. von Gott ihm vorgezeichnet von Anbeginn, in dem Urbilde dieses Menschen angelegt[4]). Darum sagt der Heiland, daß der Vater die Jünger in der Wahrheit heilige[5]), und er verspricht, daß die Wahrheit, wenn sie erkannt wird, von der Knechtschaft der Sünde befreien werde[6]). Wenn bei Paulus von einem *πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ* die Rede ist[7]), so besagt dies nicht bloß: die Wahrheit aufnehmen, sondern ihr stattgeben, sie in sich wirken lassen, ihr gehorchen, daher der Ausdruck auch mit oboedire veritati treffend übersetzt wird. Das alte, neue Gebot, das Johannes den Seinen ans Herz legt, nennt er „wahr in sich selbst und in Euch"[8]), d. i. von Gott gegeben und von den Gläubigen zur Wahrheit, Wirklichkeit gemacht.

In der Idee der Weisheit verbinden sich von vornherein Erkenntnis und Handeln: „Die Weisheit von oben ist rein, friedfertig, bescheiden, lenksam, erbarmungsreich, guter Früchte voll[9])." „Wer weise und einsichtig ist (*σοφὸς καὶ ἐπιστήμων*, Vulg. sapiens et disciplinatus), zeige im rechten Wandel (*ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς*, ex bona conversatione) seine Werke in weiser Bescheidenheit[10])." In Gott aber ist die Weisheit nicht bloß die Verbindung allumfassender Erkenntnis und heiligen Wollens, sondern der Inbegriff des unermeßlichen Reichtums seines geheimnisvollen Wesens[11]). Christus ist die göttliche Kraft und die göttliche Weisheit[12])

---

[1]) Jo. 17, 3. — [2]) Jo. 14, 19. — [3]) Jo. 3, 21. — [4]) Vgl. oben §. 5, 3. — [5]) Jo. 17, 17. — [6]) Jo. 8, 32. — [7]) Gal. 3, 1 u. 5, 7. — [8]) 1. Jo. 2, 8. — [9]) Jac. 3, 17. — [10]) Ib. 3, 13. — [11]) Rom. 11, 33. — [12]) 1. Cor. 1, 24.

und die er berufen hat, dürfen „Gottes Weisheit im Mysterium" aussprechen [1]).

Ebenso sind die drei Elemente in dem christlichen Haupt- und Kernbegriffe der Liebe gebunden. Die Liebe, die beiden anderen übernatürlichen Tugenden überragend, schließt sie auch in sich: „sie freut sich der Wahrheit, sie hegt Alles in sich, sie ist ganz dem Glauben offen und von Hoffnung erfüllt" [2]). „Daß sie überströme", fleht der Apostel, „mehr und mehr in der Erkenntnis und in jeglicher Einsicht" (*περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει*, abundet in scientia et in omni sensu [3]). Die Liebe bezeugt die geheimnisvolle Erwählung durch Gott und erschließt die göttliche Wahrheit: „Wer da liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott [4]) und er wird von ihm erkannt [5])." Sie schließt das Band um die Gläubigen und führt sie in das Mysterium ihrer Einheit in Gott ein; „ihre Herzen sind zum Troste berufen, da sie in Liebe geeint sind (und dadurch bestimmt) für alle Schätze der Fülle der Einsicht (*συνέσεως*) zur Erkenntnis (*εἰς ἐπίγνωσιν*) des Geheimnisses Gottes" [6]).

Durch die Gebete, Gesänge, Benediktionen der Kirche zieht sich derselbe Dreiklang hindurch. Wenn Gott angerufen wird als Deus vivus, verus, sanctus, so geschieht es in Verehrung seines Lebens, aus dem das unsere ist, in Verehrung seiner Wahrheit, von der unsere Erkenntnis lebt, und in Verehrung seiner Heiligkeit, die uns das Gesetz gegeben hat.

4. Wie tief liegt, wenn wir diese Höhen erklommen, die indische Spekulation unter uns, die erst dem Gesetze absterben muß um sich in Gott zu versenken, und wo man die Erlösung erlangt, zu haben meint, wenn der Schein, daß Gott und Seele verschieden sind, durchschaut wird. Da hört das Opfer auf, sobald das Brahman erkannt ist, während das christliche Opfer der höchste, reinste Ausdruck der mystischen Gotteinigung ist. Aber auch die jüdische Mystik, die sich gleichsam hinter dem Rücken des Gesetzes in den

[1]) 1. Cor. 2, 7. — [2]) Ib. 13, 6 u. 7. — [3]) Phil. 1, 9. — [4]) 1. Jo. 4, 7. — [5]) 1. Cor. 8, 3. — [6]) Col. 2, 2.

„Garten der Wonne“ einschleichen muß, liegt weit zurück, und nicht minder die griechische, die das Gesetz nur als kosmisches oder als politisches kannte, es nur in der Gerechtigkeit, nicht in der Liebe erfüllte, und immer in Gefahr war, die Erkenntnis ebensowohl von ihrem mystischen wie von ihrem ethischen Untergrunde abzulösen. Die träumerische, die schwärmerische, die orgiastische Mystik sind überwunden; sie erscheinen nun als spirituelle Krankheitsformen, da die Einsicht gewonnen ist, die Gesundheit des Gemütes fordere es, daß die schmelzenden Gefühle der Hingabe an Gott von den rüstigen der tätigen Gottesverehrung begleitet seien, wie ja auch bei der Liebe zu Menschen Hingebung und Liebeswerk zusammengehören.

Auf die Erkenntnis ergehen zugleich von dem Gesetze und dem Mysterium Antriebe, die sich wechselsweise verstärken und regeln. Das Gesetz *soll* erkannt werden, damit es erfüllt werde; das Mysterium *kann* durch Erkenntnis *nicht* ausgeschöpft werden, aber gibt dem Triebe nach ihr immer neue Nahrung. Gott und innerer Drang weisen hier auf das nämliche hin. Die Erkenntnis erhöht nicht die Bindegewalt des Gesetzes und ebensowenig die Gewißheit des Glaubens, aber in ihr schließen sich beide zusammen: die Erkenntnis ist die *Vorstufe* des einstigen *Schauens*, welches eintritt, wenn das Gesetz seine Erfüllung, das Mysterium seine Enthüllung gefunden hat. Sie erreicht ihre Höhe in der Kontemplation, die wieder durch Intuition und Meditation vorbereitet wird; diese Höhe aber, von der der vorschauende Blick in die Weiten schweift, will erklommen werden, und den Pfad dazu weist das Gesetz.

Im Christentume weht ein echt spekulativer Geist, durchglüht von der reinen Mystik und geleitet von dem tiefernsten sittlichen Bewußtsein, dessen Schule das Gesetz ist. Dieser Geist bewährte sich in der Sicherheit, mit welcher die christlichen Denker den Wahrheitsgehalt der Systeme der alten Philosophie zu heben wußten, aber schon früher in der Aufnahme jener alten Intuitionen in das christliche Denken, wozu schon das Neue Testament den Anfang macht. Diese werden, ohne tastendes Versuchen, ohne unsicheres Schwanken aufgenommen und in einen höheren Zusammenhang ein-

gereiht. Gar nicht als etwas Fremdes erscheinen die Anschauungen von den Vorbildern der Welt, von dem organischen Charakter des Geistes, von der Stufenfolge der Wesen, sondern wie auf dem Boden des christlichen Denkens selbst entsprossen. Auch von diesem spekulativen Geiste gilt das Wort: *Ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*: in ipso complacuit, omnem plenitudinem inhabitare[1]).

Dieser Geist hat der christlichen Gemeinschaft niemals gefehlt; die umfassende und mannigfaltige Tätigkeit der Kirche in Gottesdienst, Seelsorge, Mission, Verwaltung hat ihr doch immer Zeit gelassen, die Philosophie zu pflegen, und zumal bei den Orden, die das kontemplative Element vertreten, fand sie ihre Stätte; das Wort, welches die sinnende Andacht der Mönche Philosophie genannt hatte, wurde nicht Lügen gestraft. Ja selbst in seiner Entstellung durch die Häresie behielt das Christentum einen spekulativen Zug. Mochten manche Irrlehrer alle Philosophie verbannen, sie stellte sich doch wieder ein, freilich so, daß an Stelle des gesunden Fleisches wildes nachwuchs, unchristliche und widerchristliche Lehren wucherten, bei aller Verkehrung des Wahren doch immer ein Zeugnis der noch nicht erloschenen, hier nur blind wirkenden spekulativen Kraft.

[1]) Col. 1, 19.

§. 51.

Die Philosophie im christlichen Lebensganzen.

1. Gehört Erkenntnis, Wahrheitsstreben, Weisheit zu den konstitutiven Elementen des christlichen Wesens, so ist zu erwarten, daß sie auch in dessen Entfaltung zum Lebensganzen eine hervorragende Stelle einnehmen werden und es ist zum Verständnisse der christlichen Philosophie erforderlich, sie auch in diesem aufzusuchen.

Mit einem Lebensganzen steht jede Philosophie, die ihres Namens würdig ist, in Verbindung. Es gehört zum Wesen der Weisheit und so auch zu der Natur einer von ihr geleiteten Spekulation, einen sozialen und geschichtlichen Wurzelbezirk zu haben und sich mit ihren Wirkungen in eine Gemeinschaft zu verzweigen. Bei den Indern ist die Philosophie verschwistert mit der Religion und Theologie der Veden, dem Kastenwesen, der phantastischen Kunst und Poesie dieses Volkes; in ihr prägt sich das Wesen des hochbegabten Stammes nach der intellektuellen und der mystischen Seite aus, und diese steht mit den übrigen Seiten desselben in Wechselwirkung. Bei den Griechen entspringt die echte Philosophie aus jenen Glaubenskreisen, deren Ansehen das höchste und deren Einwirkung die weiteste ist; sie hat ferner eine gewisse Konformität mit dem dorischen Wesen, dem tiefsten und gediegensten Ethos auf griechischem Boden; sie verzweigt sich in die Dichtung, die Wissenschaft, die Bildung, unternimmt es aber auch, das soziale und das politische Leben mitzubestimmen, das religiöse zu vertiefen.

Bei den Indern steht die Philosophie mit den anderen Betätigungen im Einklange, aber sie ist nicht stark genug, das praktische

Leben nach sich zu bestimmen; der indische Weise ist weder Staatsmann, noch Volksfreund, noch Priester, sondern weltvergessender Eremit; jener Einklang ist mehr das Ergebnis eines geistigen Webens, als eines sittlichen Tuns, zudem wirkt bei ihm der Volkscharakter wesentlich mit, und es ist das Lebensganze an eine nationale Grundlage gebunden. Die Griechen zeigen dem gegenüber einen universellen Zug und zumal ihre Philosophie suchte nicht bloß in der heimischen, sondern auch in der Weisheit fremder Völker ihre Fußpunkte und übte auf solche auch ihren Einfluß aus. Woran es es aber hier fehlt, ist der Einklang der Lebensfaktoren. Die Religion und Theologie differenziiert sich nach Kulten und selbst nach Stämmen; die homerische Laientheologie unterbricht die Entwickelung und entfremdet die Poesie ihrem religiösen Grundzuge; das soziale und politische Leben zeigt zwar eine große Mannigfaltigkeit, aber auch innere Risse; der Geist der Unbotmäßigkeit und der Autonomismus setzt den Weisen und noch mehr den Philosophen in ihrem Wirken Schranken. Die Spekulation selbst spaltet sich nach Denkrichtungen und Systemen; die echte Philosophie, die Erbin der Weisheit, hat die unechte als Doppelgängerin neben sich, welche, anstatt zu erleuchten und zu heben, beirrt und niederzieht. Zudem fehlt ein allgemeinverständliches Merkmal des Echten und Unechten, ein Prüfstein für die Systeme, wie ihn die Inder an der vedischen Theologie besaßen, und so durfte die klägliche Plattheit der Atomisten und der Epikuräer, die Scheinweisheit der Sophisten und Skeptiker, die rückläufige Philosophie der Stoiker gleiches Recht der Duldung und Geltung mit den Schöpfungen der großen Denker beanspruchen, und konnten die Historiker der Philosophie die tiefsinnigsten Lehren und die abgeschmacktesten Einfälle, heilbringende Weisheit und verderbliche Irrtümer mit dem gleichen Respekte buchen, zum Nachteile des Wahrheitssinnes, zum Hohne für das Weisheitsstreben.

Suchen wir die werdende christliche Philosophie in ihrem Lebensganzen auf, so erscheinen alle diese Mängel überwunden. Nicht ein nationales, sondern ein universales Lebensganzes ist ihr Mutterboden und ihr Wirkungskreis. Bei aller Würdigung des stillen, einsamen

Denkens, der weltentsagenden Vertiefung, bewahrt die Philosophie doch ihren Zusammenhang mit dem Leben und seinen Aufgaben. Die sie bestimmenden Faktoren stehen im Einklange miteinander; da gibt es keine Zerklüftung nach Kulten; was sich dem lebendigen Strome der autorativen Überlieferung entgegenstellt, wird ans Ufer geworfen; keine poetische Laientheologie verwandelt den sittlichen Ernst in schmeichelndes Spiel; keine attische Demokratie, keine sikelische Tyrannis stellt sich der Verwirklichung der echten Weisheit entgegen. Für das Echte und das Unechte liegt der Prüfstein immer bereit; die Frage: Was ist wahr und was nicht? ist immer rege; es gilt, die christliche Wahrheit rein und fleckenlos zu erhalten, denn diese, untrennbar von der christlichen Lebensordnung, funktioniert unausgesetzt in dem großen, vielgliederigen und doch streng einheitlichen Organismus der Kirche.

2. Für alle Lebenstätigkeit der Kirche ist der vorbildliche Typus, das prägende Siegel, die Wirksamkeit des Heilandes selbst. In seinem Liebesverkehre mit den Seinen ist das Samenkorn des gewaltigen Baumes gegeben; jener aber besteht in dem Geben und Nehmen im Geiste, dem Spenden und Empfangen der Geheimnisse Gottes, dann aber in der Ausübung und Anerkennung der göttlichen Autorität, endlich in der Darbringung und in der Aneignung des Opfers, bei welchem der Hohepriester zugleich das Opfer ist. Der Heiland ist die Wahrheit, der Weg und das Leben, d. i. Lehrer, Hirt und Priester. Alle Lebensbewegung geht von Oben nach Unten, vom Zentrum nach dem Umkreise: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich euch, und ich habe euch bestellt, daß ihr Frucht bringet und eure Frucht Dauer habe“ [1]).

Die dreifache Wirksamkeit des Heilandes wird bei der Kirche, der Erbin des Auftrages und der Verheißung, daß die Frucht Dauer habe, zu einem dreifachen Amte: dem Lehramte, dem Hirtenamte und dem priesterlichen Amte. Das Gesetz der Lebensbewegung aber bleibt das nämliche: Wer lehrt, hat zu lehren, was

---

[1]) Jo. 15, 16.

er empfangen hat, „das ihm Anvertraute zu bewahren, zu behalten das Vorbild der gesunden Lehren“ (*ὑποτύπωσιν ὑγιαινόντων λόγων*, formam sanorum verborum), zu hüten den anvertrauten, köstlichen Schatz (*τὴν καλὴν παραθήκην*, bonum depositum) im innewohnenden heiligen Geiste[1]); der Leitende hat zu leiten im Geiste dessen, der das Haupt ist zu den Gliedern[2]); der Opfernde hat zu opfern in Wiederholung des hohepriesterlichen Selbstopfers, den diesem erfließenden Strom der Gnade die Geschlechterfolgen hinableitend.

An dem Baume des christlichen Lebensganzen bilden die Ämter der Kirche die Äste, an welche sich die Zweige ansetzen, die dem Baume seine Fülle geben. Zu dem, was Not tut, wird das Würdige und Schöne gefügt; der plastische Prozeß, vom Spirituellen beginnend, greift in die säkularen Gebiete hinüber.

Das priesterliche Amt verzweigt sich nicht bloß in die Verwaltung der Sakramente und den Gottesdienst, sondern setzt auch das Kunstschaffen und die Forschung in Tätigkeit. Die Baukunst errichtet die Gotteshäuser, Bildnerei und Malerei schmücken sie aus, Tonkunst und Poesie erfüllen sie mit ihren weihevollen Klängen; der Kunst tritt die Kunstlehre weisend und regelnd zur Seite: die Liturgik, die Symbolik, die Maßlehre, die Tonlehre; und letztere suchen in der Größenlehre ihre Begründung. Den Anknüpfungspunkt bildet dabei die antike Kunst und Kunstlehre, aber der bei diesen verdunkelte sakrale Charakter wird in höherem Geiste erneuert. Das göttliche: Gezählt, Gemessen, Gewogen erstrahlt in neuem Glanze in den Nachbildungen der gestaltenden und harmonisierenden Andacht. „Im Heiligtume ist jede Kunst geboren, auch die der alten Griechen und Ägypter, so auch unsere christliche Kunst; an den Stufen der Altäre ist sie herangewachsen, im Sonnenlichte der Liturgie, von der sie ihren Inhalt und ihre Form genommen, die ihr die Weihe gegeben[3]).“

---

[1]) 2. Tim. 2, 12 bis 14. — [2]) Ro. 12; 1. Cor. 12; Col. 1 u. s. — [3]) P. Odilo Wolff, O. S. B., Über die christliche Kunst im Archiv f. christliche Kunst, 1892, II, S. 97.

Ihr Hirtenamt betätigt die Kirche nicht bloß in der Leitung ihrer Herde und in der Verwaltung, sondern auch in der Rechtsbildung, in der Durchdringung des Sittenlebens mit christlichen Impulsen und in der karitativen Wirksamkeit. Sie schafft sich ein Dharmaçastra, nach dem sie für alle Gebiete und auf jedem Boden die Pflichten und Rechte regelt. Das neue Gesetz bewährt seine Universalität darin, daß es sich zu einer allumspannenden Gesetzgebung verzweigt. Der Politeia und den „Gesetzen" des großen attischen Denkers tritt „der Gottesstaat" des christlichen zur Seite; aber wenn jene nur der Erguß eines edlen Geistes waren, enthält dieser die Grundstriche einer Lebensordnung, welche historische Wirklichkeit wurde. Wenn die Nomotheten und Äsymneten des Altertums nicht über die engen Grenzen ihrer Vaterstadt hinauszuwirken vermochten, so schufen die Ordensgründer in ihren Regeln Gemeinschaften für ferne Länder und späte Geschlechter. In den mannigfachen sozialen Gebilden aber, die das Christentum geschaffen, ist das plastische Gesetz immer das des Lebensganzen: die Gestaltung geht von Oben nach Unten, vom Mittelpunkte nach dem Umkreise, und Autorität und Tradition sind ihre Leitlinien.

3. Das Lehramt der Kirche weist in erster Linie auf die Lehre der christlichen Wahrheit hin. An alles Volk wendet sich die Predigt, die Mission, die Propaganda, an die Jugend die Kinderlehre und der Unterricht für alle Stufen, an die Gebildeten sind die Lehrschriften, die *λόγοι προτρεπτικοί*, die cohortationes, die höhergehaltenen Homilien, die Apologien usw. gerichtet, selbst die Kunst wird Organ der Lehre: „Die Bilder", sagt Gregor der Große, „sind die Bücher für die Ungelehrten." Das Lehren ist zugleich ein bedeutsames Mittelglied zwischen dem Erkennen und dem Vollbringen, dem Glauben und dem Gesetze: Quod legerint credant; quod crediderint, doceant; quod docuerint, imitentur[1]).

Je ausgedehnter und mannigfaltiger die Lehrtätigkeit ist, um so klarer und schärfer muß der Lehrinhalt bestimmt sein

[1]) In den Orationen der Priesterweihe Pontificale Rom. I, 2. 10.

und unzweideutig festgestellt werden, worin die christliche Wahrheit bestehe. Dies tut das höchste Lehramt, und es wird dabei beraten von denen, welche die Erforschung der christlichen Wahrheit zu ihrer Aufgabe gemacht, den Vertretern der Theologie als der Lehre von der christlichen Wahrheit. Ihre Anfänge liegen im Neuen Testamente selbst: in der dort gegebenen Erklärung des Gesetzes und der Propheten, in der historischen Begründung des neuen Gesetzes, in den erhabenen mystischen und spekulativen Gedanken, zumal des Johannesevangeliums und der paulinischen Briefe. Aus diesen Zweigen der Theologie entspringen nun sakrale Wissenschaften: aus dem exegetischen die Sprachkunde, und die der Redeerklärung dienenden Disziplinen, aus dem historischen Zweige die Geschichtskunde, das Gedächtnis der Kirche, die christliche Mnemosyne. Hier tritt die Analogie mit der Entwickelung der vorchristlichen Theologie hervor[1]), aber zugleich drängt sich der Unterschied auf, daß die sakralen Wissenschaften der Kirche den ihr eigenen, der Alten Welt fremden, universalen Grundzug zeigen; keine Sprache ist zu barbarisch, um nicht zu Zwecken der Mission gepflegt zu werden, kein Volk zu gering, um nicht in der Menschengeschichte, die an der Heilsgeschichte ihr Rückgrat hat, seine Stelle zu finden. Eine Geschichtsschreibung greift Platz, welche nicht von Kriegen und Schlachten, sondern von Geisteskämpfen handelt: „Andere Historiker", sagt Eusebios in der Kirchengeschichte, „würden nur Siege, in Kriegen erfochten, Zeichen von Siegen, davongetragen über die Feinde, Großtaten von Feldherren, tapfere Leistungen von Kriegern, die sich für Haus und Vaterland mit Blut und Mord befleckt, zum Gegenstande ihrer Darstellungen gemacht haben; doch unsere Geschichte des Gottesstaates soll die friedlichen Kämpfe für den Frieden der Seele, sowie diejenigen, welche darin nicht sowohl für das Vaterland als vielmehr für die Wahrheit, nicht sowohl für die Ihrigen, als für den Glauben wacker gestritten haben, auf unvergängliche Säulen eingraben und die Standhaftigkeit der Glaubenskämpfer, ihren festen Mut, ihre

---

[1]) Bd. I, §. 11, 12, 13.

Zeichen des Sieges über die bösen Geister, ihre Triumphe über die unsichtbaren Feinde und endlich ihre Siegeskrone zum ewigen Andenken verkünden“ [1]). Diese Geschichtsschreibung hat mehr als jede andere das Werden und Wachsen eines Organischen zum Gegenstande, kann also genetisch vorgehen, was Aristoteles als das vollkommenste Verfahren bezeichnet: „Wenn man die Dinge von vornherein in ihrem Werden beobachten kann, so gibt dies die beste Betrachtungsweise“ [2]).

Sowohl der Zug zur Universalität als der zur organischen Ansicht bringt es mit sich, daß das christliche Denken und Forschen nicht bloß auf die Heilserkenntnis, sondern auf Erkenntnis jeder Art, die ja irgendwie mit jener verwachsen sein muß, ausgeht, also nicht bloß die christliche Wahrheit, sondern die Wahrheit zu ergründen sucht. „Der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit führen“: ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, docebit vos omnem veritatem, verspricht der Heiland [3]) und der Apostel sagt: „Alles ist euer . . . Welt, Leben, Tod, Gegenwart, Zukunft, alles ist euer“ [4]). In gleichem Sinne sagen die Väter: „Jede Wahrheit stammt von dem, der gesprochen: Ich bin die Wahrheit“ [5]) und „Alles Wahre, von wem es immer ausgesprochen werde, ist vom heiligen Geiste“ [6]).

Damit aber erhält der Geist den Antrieb, die Wahrheit als solche, das Wahre an sich ins Auge zu fassen, die Weisheit des Kreuzes wird zu einer Wahrheitslehre gestaltet und es zweigt sich mit innerer Notwendigkeit von der Lehre von der christlichen Wahrheit eine christliche Lehre von der Wahrheit ab: von der Theologie die Philosophie.

4. So erscheint die Philosophie als ein Glied in dem christlichen Lebensorganismus, durch dessen Bedürfnis hervorgerufen, mit den übrigen Gliedern in organischem Verkehre stehend.

---

[1]) Eus. Hist. Eccl. praef. — [2]) Bd. I, §. 35, 6; Didaktik als Bildungslehre II, §. 72 usw. — [3]) Jo. 16, 13. — [4]) 1. Cor. 3, 22. — [5]) Aug. de doctr. Chr. prooem. 8. — [6]) Ambr. zu 1. Cor. 12, 3.

Der Grundgedanke der Spekulation fällt hier zusammen mit dem Prinzip des Glaubens, der Wissenschaft, der Kunst, der Dichtung, der Rechtsbildung, der Sitte; worin sich der Denker vertieft, daran erbaut sich die Gemeinde, begeistert sich der Künstler und Dichter, darin findet das Sittenleben seine Norm, die praktische Tugend ihre Leitsterne. Die Gedankenbildung steht mit jeder anderen Betätigung des Ganzen in näherer oder fernerer Beziehung; das Leben ist die Resonanz des Gedankens und darum ist dieser voll, ganz, seiner selbst sicher; und der Gedanke ist eine Blüte des Lebens und darum mehr als der Einfall eines geweckten Kopfes: ein Träger des Gesamt-ethos, ein gemeinsames Gut, ein sozialer Faktor, eine historische Triebkraft.

Der Anfang des Evangeliums Johannis, des *θεολόγος*, kann als der eigentliche Text der christlichen Spekulation gelten. Hier hat der Geist einzudringen in die Tiefen, in denen die Wurzeln des christlichen Lebensbaumes gebettet sind. Er kann sich in diesen Tiefen verlieren, wenn er nur Erkenntnis sucht, aber es droht ihm keine Gefahr, wenn er eingedenk ist, daß von hier aus auch das Leben erquillt. Jenes Kapitel ist aber auch der Text des ersten der großen Feste der Kirche, die dritte Perikope des Weihnachtstages. Der Hymnus vom Verbum supernum prodiens, A patre olim exiens, Qui natus orbi subvenis Cursu declivi temporis, durch die Adventszeit erschallend, ist gleichsam sein Vorbote. Ist ja doch Weihnachten das Logosfest und wer immer das Fest in schlichter Frömmigkeit begeht, schließt denselben Wahrheitsgehalt in sein Herz, den der Denker durch sein Sinnen zu ergründen sucht. Wenn dieser die Gedanken des Apostels in sich wieder aufleben machen möchte, so braucht er nur den Feierklängen sein Ohr, dem Festesganze sein Auge zu öffnen; oder er werfe den Blick auf des Apostels jugendliche Gestalt mit dem gotttrunkenen Blicke, zur Seite des himmelaufstrebenden Adlers, er lasse sich das Bild von der Geschichte, der Legende, der Dichtung ergänzen; dann wird ihm die Person des Lieblingsjüngers lebendig werden, von dem Origines sagt: „seine Gedanken fassen, heißt, an die Brust Jesu sinken“,

und so wird er dem Logos von einer ganz anderen Seite nahen, und wenn ihm der Satz: Im Anfange war das Wort, eine Hieroglyphe war, so wird er ihm Licht, Wahrheit, Leben werden.

So oft sprechen die Väter, vorab Augustinus, ihre tiefsinnigsten Gedanken in Form des Gebetes aus, und von Anselmus hat man gesagt, er sei Dialektiker bis ins Gebet hinein und kleide seine Argumente in Anreden an Gott. Das ist kein frostiges Vermischen von Verschiedenartigem; das Schauen bildet eben das Bindeglied zwischen dem Sinnen und dem Gebete. Darum kann auch das Ergebnis des Schauens und Sinnens in den Liedern der Kirche widerhallen, gleichsam als harmonisierte Wahrheit, und in ihren Symbolen sich widerspiegeln, gleichsam als gezeichnete und gemeißelte Erkenntnis. Es gibt hier gesungene Metaphysik, so gut wie es in Farben erstrahlende und in Quadern sich türmende Ethik gibt. Die echte Weisheit ist eben nicht bloßes Wissen, sondern Gestaltung und Leben; in erleuchteten Geistern geboren, aber in der lichtfreudigen Gemeinschaft ausgewirkt nach allen Seiten, alle Geistesgaben in ihren Dienst nehmend.

5. Daß der Philosophie aus dieser organischen Verbindung mit dem christlichen Lebensganzen Kräfte zuflossen, die in der antiken nicht mitwirken konnten, haben auch Forscher gesehen, welche die christliche Wahrheit nicht in ihr Denken aufgenommen, aber sich den Vorurteilen gegen dieselbe einigermaßen entschlagen haben. „Es erhält“, sagt R. Eucken bei der Darlegung der augustinischen Philosophie, „das Leben mit Gott, gerade indem es sowohl in mystischer Versenkung zum letzten Grunde alles Wesens durchdringen, als in persönlichem Verkehre eine sittliche Gemeinschaft entwickeln möchte, eine ungeheure Gewalt und Glut; von ihm strömen unabläßig beseelende Kräfte in die kirchliche Ordnung ein und bewahren sie vor dem Schicksale, ein seelenloser Mechanismus zu werden, das Dasein in Zeremonienübung und Werkheiligkeit aufgehen zu lassen. Ja, die Autorität selbst wirkt hier nicht als starre Gegebenheit und durch das bloße Schwergewicht ihres Daseins,

sondern es sind innere Bedürfnisse des ganzen Menschen, welche zu ihr führen und an ihr festhalten[1])."

Ähnlich äußert sich W. Dilthey bei Besprechung der Scholastik: „Die Herrschaft der Religion gibt allen höheren Gefühlen und Ideen eine seltene Sicherheit und Tiefe ..." „Das Auge des Betrachters sah damals in jedem geistigen Inhalte den Zusammenhang mit dem Gesetze Gottes oder den Widerstreit gegen dasselbe. Religion, wissenschaftliche Wahrheit, Sittlichkeit und Recht wurden nicht als relativ-selbständige Zweckzusammenhänge vom mittelalterlichen Denken aufgefaßt, sondern für dieses war ein Idealgehalt in ihnen ..." „Es erscheinen die gewaltigsten Denker nur als Repräsentanten dieser Weltansicht und Lebensordnung. Was an ihnen individuell war, ordnet sich diesem Systeme unter und darin war gegründet, daß der Denker eine Weltmacht war[2])."

Auch die Folie zu diesem Verhältnisse gibt Dilthey: dazu dient ihm die neuere Philosophie mit ihrem unsicheren Tasten und ihrer mangelnden Bewurzelung: „Wo Metaphysik fortbestand, wandelte sie sich in ein bloßes Privatsystem ihres Urhebers und derjenigen Personen, welche sich vermöge einer gleichen Verfassung der Seele von diesem Privatsysteme angezogen fanden ... Eine freie Mannigfaltigkeit von metaphysischen Systemen, deren keines erweisbar ist, hat sich gebildet ... Handelt es sich etwa darum, unter diesen Systemen das wahre auszusuchen? Das wäre ein sonderbarer Aberglaube; so vernehmlich als möglich lehrt diese metaphysische Anarchie die Relativität der metaphysischen Systeme[3])."

Derartige Privatsysteme gab es nun auf christlichem Boden ebenfalls: es sind die inkorrekten und häretischen spekulativen Lehren, die zu keiner Zeit gefehlt haben; der Unterschied ist nur der, daß sie dürre Äste an einem lebendigen Baume waren und daß ein Auge darüber wachte, daß sie den grünenden Ästen nicht Luft und Licht entzögen, während sich in der Neuzeit die dürren Äste

[1]) Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1890, S. 290. — [2]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883, S. 423, 448, 450. — [3]) Das., S. 455.

so gehäuft haben, daß Kurzsichtige die lebendigen gar nicht mehr sehen.

Wo es ein Assimilieren und Angliedern gibt, da ist auch die Repulsion und Ausstoßung unvermeidlich. Der animalische Organismus stößt zurück, was seine Lebenstätigkeit zu alterieren droht, aber auch die geistigen Organismen betätigen ihre Kraft durch Abweisen des Fremdartigen: der Sprachgeist sträubt sich gegen Worte und Wendungen, die ihm aufgedrängt werden, und die Grammatiker sind berufen, das Fremdartige als das Inkorrekte zu bezeichnen und es auszuweisen aus dem Bannkreise der Sprache. Ebenso reagiert die Kunst, wenn sie Stilbewußtsein hat, gegen Elemente, die gegen dieses verstoßen, und üben die echten Künstler ein Zensorenamt. So sind auch die Zensuren der Kirchen eine Äußerung ihres organischen Lebens; sie weist ab, was gegen ihr Lebensprinzip ist, und die Abweisung ist notwendig um so nachdrücklicher, als die Verantwortung ihrer Vertreter eine größere ist, als die der Zensoren der Sprache und Kunst.

Sollen der Philosophie von einem umfassenden Ganzen „beseelende Kräfte“ kommen, soll sie auf einem, allen Gliedern desselben gemeinsamen „Idealgehalt“ fußen, soll der Denker dadurch „eine Weltmacht“ werden, so muß auf eine Freiheit, welche die Gliedlichkeit aufhebt, auf eine Autonomie, welche Isolierung ist, verzichtet werden. Ist die christliche Philosophie darum Macht und Leben, weil ihre Prinzipien und ihr Erkenntnisschatz bei einem Gesamtbewußtsein hinterlegt, mit dem Wissen und Gewissen einer großen Gemeinschaft, die sich in Generationen hinbreitet, verwachsen ist, so hat dieses Gewissen eben auch mitzusprechen über die Reinerhaltung dieser Prinzipien und die Sicherung dieses Schatzes. Gereicht es dem christlichen Denken zum Vorteile, daß es auf einer umfassenden, altererbten Weisheit, auf einem tiefwurzelnden und weitverzweigten Ethos ruht, so muß es sich diesen seinen Grundlagen auch konformieren und die darin wirkenden Kräfte: Autorität, Tradition, Pietät, Glaube auch in sich hineinleiten. Das christliche Gesamtbewußtsein ist nun einmal nicht aus Summierung indivi=

dueller Meinungen und Strebungen, sondern durch Ausstrahlung von einem Punkte aus entstanden; die Gestaltung vom Zentrum aus beherrscht hier die Gemeinschafts- wie die Gedankenbildung. Was christlich sei, kann die Philosophie weder von sich aus bestimmen, noch durch Umfrage erfahren, sondern lediglich auf dem Wege, auf dem es die Apostel, die Apostelschüler, die Väter erfuhren. Mit dieser Forderung wird die Spekulation nicht unmündig und unfrei gemacht, vielmehr zeigt sie ihre Reife im Verständnisse des Lebensganzen und im dienenden Anschlusse an dasselbe und betätigt sie ihre Freiheit in der Einhaltung von dessen Gesetz, das für sie kein aufgedrängtes, sondern, wenn sie den rechten Geist hat, ein inneres ist.

---

§. 52.

Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie.

1. Die gliedliche Stellung der Philosophie im christlichen Lebensganzen bringt es mit sich, daß hier ihr Verhältnis zur Theologie eine bestimmtere Regelung erhält, als es bei den alten Völkern nötig war. Der Hauptpunkt steht aber schon bei diesen außer Frage: Das Wissen von den göttlichen Dingen wird als auf Offenbarung der Gottheit zurückgehend, als das höhere, die Erkenntnis der menschlichen Dinge und die Spekulation als das untergeordnete Gebiet erkannt. Der Veda geht den Vedangas und dem Vedanta voran, die Weisen, die jenen „geschaut" haben, sind ehrwürdiger als die anderen, die das Schauen dieser „ausgebreitet" haben[1]). Bei den Griechen ist Apollon, der von Zeus seine Eingebungen erhält, der Führer der Musen, die den irdischen Künsten zugewandt sind, und von ihnen sind die ehrwürdigsten Kalliope und Urania, die von der Vorzeit und dem Himmel singen[2]). Das Ab Jove principium Musae[3]) gilt vom Gesange und der Wissenschaft. Die bei den Griechen gangbare Definition der Weisheit als der Kunde von den göttlichen und menschlichen Dingen, nennt bedeutungsvoll jene zuerst. Sokrates wurde getadelt, weil er sich auf diese beschränkte; ein Inder, hieß es, mußte ihn belehren, Niemand könne die menschlichen Dinge erkennen, wenn er nichts von den göttlichen wisse[4]).

---

[1]) Bd. I, §. 10, 1. — [2]) Das. §. 2, 2 u. 10, 1. — [3]) Verg. Ecl. 3, 60 u. 11, 1. — [4]) Aristox. ap. Eus. Praep. ev. XI, p. 511; Bd. I, §. 23, 5.

Platon sagte, wer nach dem seligen Leben strebt, müsse zuerst die göttliche Ursache (*αἰτία*) in den Dingen aufsuchen und dann die Naturnotwendigkeit erforschen um jener willen [1]) und er eröffnet die schwerwiegendste seiner Lehren, den Satz, daß die höchste Ursache über die Gegensätze hinausliegt, mit der Darlegung des Glaubens der Urzeit [2]). Aristoteles bezeichnet „die erste Philosophie", die er auch Theologie nennt, als „die am meisten gebietende", *ἀρχικωτάτη* [3]). Chrysipp erklärt, man könne nicht in entsprechenderer Weise (*οἰκειότερον*) zu den ethischen Untersuchungen vorschreiten, als von der allgemeinen Natur und der Weltordnung aus [4]) und in demselben Sinne heißt es bei Cornutus: „Auf das Göttliche zu blicken ist Element und Grundlage der Bildung" [5]).

Der Neuplatonismus fußt auf der Anschauung, daß die Spekulation einen Weisheits- und Wahrheitsinhalt höheren Ursprungs gedanklich zu gestalten habe und stützt seine Philosopheme auf Göttersprüche, himmlische Satzungen und Theologeme [6]). Philon der Jude nennt die Philosophie die Magd der Weisheit, *δούλη σοφίας*, weil die Weisheit die Erkenntnis von den göttlichen und menschlichen Dingen und von deren Gründen ist, die Philosophie aber nur die Bemühung um die Weisheit, der sie ähnlich dient, wie ihr selbst die Bildungswissenschaften dienstbar sind [7]). Er spricht damit aus, was Pythagoras und Platon in den Namen *φιλοσοφία* legten: menschliches Streben nach einer Weisheit, die nur Gott besitzt [8]) und an der er den Menschen durch *φῆμαι, τελεταί, μαντεία* einen Anteil gewährte, lange vor dem Erwachen jenes Strebens [9]).

2. Die Kirchenschriftsteller können sich bei der Darlegung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie die Aussprüche der vorchristlichen Denker fast wörtlich aneignen. Clemens von Alexandrien sagt: „Wie die Bildungswissenschaften im Dienste der Philo-

---

[1]) Plat. Tim. p. 68c. — [2]) Phil. p. 16, c; Bd. I, §. 1, 1 u. 26, 1. — [3]) Das. §. 36, 3 u. 34, 1. — [4]) Das. §. 38, 1. — [5]) Das. 2. — [6]) Das. §. 44, 1 u. 2. — [7]) Das. §. 40, 2. — [8]) Das. §. 16, 2 u. 26, 3. — [9]) Das. §. 28, 2.

sophie, ihrer Herrin, zusammenwirken, so arbeitet die Philosophie selbst mit an der Erwerbung der Weisheit": ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ[1]). Die gleichen Gedanken spricht Origines, ebenfalls an Philon anschließend, aus[2]). Amphilochios, ein Freund der kappadokischen Kirchenväter, besingt in Versen die Weisheit des Geistes, die von oben kommt, als Herrin der niederen Wissenschaft, der Magd, die nach Gebühr zu dienen gewöhnt ist: denn der Göttlichen war die Niedere untertan: τῇ τοῦ θεοῦ γὰρ ἡ κάτω δουλεύετο[3]). Johannes Damascenus setzt die Herrschaft der christlichen Wahrheit über die Dialektik an Stelle des oft umgekehrten Verhältnisses: „Der Künstler bedarf gewisser Vorbereitungen zur Herstellung seines Werkes, die Königin hat Zofen (ἅβραι), die ihr aufwarten, so wollen wir zunächst die Lehren vernehmen, welche Dienerinnen der Weisheit sind (δούλους τῆς ἀληθείας λόγους) und der Tyrannei ein Ende setzen, die jene früher gegen die Weisheit ausgeübt haben" [4]).

In Äußerungen dieser Art wird der Primat der christlichen Religion über die noch mit heidnischen Elementen mehr oder weniger verwachsene Dialektik ausgesprochen; aber er wird aufrecht erhalten auch über die dem Christentum konformierte Philosophie. Im Mittelalter sprach der heilige Ordensmann Petrus Damiani (um 1050) zu einer Zeit, wo die Schuldialektik das erste Mal ihre Grenzen zu überspringen drohte, die Warnung aus: „Die aus menschlicher Kunst stammende Einsicht darf, wenn sie zur Behandlung der Heiligen Schrift herangezogen wird, nicht das Lehramt (jus magisterii) anmaßlich beanspruchen, sondern muß, wie die Magd der Herrin, gewissermaßen im Gehorsam des Dienstverhältnisses zur Hand gehen (quodam famulatûs obsequio subservire), damit sie nicht als Führerin auf Abwege leite" [5]).

---

[1]) Clem. Al. Strom. I, p. 122. — [2]) Orig. ad Greg. I, p. 30, de la Rue. — [3]) Gallardi Bibl. VI, p. 404. — [4]) Jo. Dam. I, p. 8, Lequien. — [5]) Petr. Dam. Opp. Par. 1743 III, p. 312.

Bei den Scholastikern wird das Verhältnis der Philosophie zur Theologie in demselben Sinne erörtert. „Die heilige Wissenschaft", sagt der heilige Thomas von Aquino, „macht von der menschlichen Vernunft Gebrauch, nicht zwar um den Glauben zu beweisen, denn dann würde das Verdienst (meritum) des Glaubens aufgehoben werden, wohl aber zur Darlegung anderer Gegenstände. Da die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern vollendet, so muß auch die natürliche Vernunft dem Glauben dienen, gerade wie die natürliche Neigung des Willens der Liebe dient [1])." Er bestimmt näher die Dienste, welche die Philosophie zu leisten hat. „In der heiligen Wissenschaft (sacra doctrina) können wir einen dreifachen Gebrauch von der Philosophie machen, zuerst zum Nachweise dessen, was dem Glauben vorausgeht (ea quae sunt praeambula fidei) und für die Glaubenswissenschaft nötig ist, welcher Art die Sätze von Gott sind, die aus natürlichen Gründen (naturalibus rationibus) beweisbar sind: daß Gott ist, daß er einer ist und Verwandtes, ebenso was die Philosophie über die Kreaturen lehrt, und was der Glaube voraussetzt; an zweiter Stelle zur Verdeutlichung von Glaubenssätzen durch gewisse Analogien (ad notificandum per aliquas similitudines), wie Augustinus in den Büchern von der Trinität viele Gleichnisse aus den philosophischen Wissenschaften verwendet, um die Trinität vorstellig zu machen (ad manifestandum Tr.), an dritter Stelle zur Widerlegung der Einwürfe gegen den Glauben [2])."

Wo es sich um die Grenzbestimmung der Wissenschaften handelt, wird dieser Dienst keineswegs als ein aufgedrängter charakterisiert, vielmehr die Eigenart der Philosophie anerkannt. So sagt Thomas von Aquino in der Einleitung zum zweiten Buche der philosophischen Summe, welches von dem Ausgange der Kreaturen von Gott handelt: „Wenn der Philosoph und der Gläubige

[1]) Thom. Aqu. Sum. theol. I, 1, 8. Andere Stellen bei Fr. Jac. Clemens De scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam commentatio Monast. Guestphal. o. J. (1840). — [2]) Thom. Aq. Opusc. 70 Sup. Boet. de trin. Q. 2.

Betrachtungen über die Kreaturen anstellen, so begründen beide sie auf verschiedenen Prinzipien. Der Philosoph nämlich nimmt seine Argumente von den den Dingen eigentümlichen Ursachen, der Gläubige dagegen von der ersten Ursache (Gott) her, so wenn er sagt: So ist uns dies von Gott überliefert, oder: So dient es dem Ruhme Gottes, oder: Darin zeigt sich die unendliche Macht Gottes. Daher muß auch diese Betrachtungsweise die höchste Weisheit genannt werden, weil sie die höchste Ursache in Betracht zieht, nach dem Worte: „Dies ist eure Weisheit und Erkenntnis vor den anderen Völkern" (Deut. 4, 6) und darum hat dieser Betrachtungsweise als der vornehmsten (principali) die menschliche Philosophie zu dienen (deservire). Daher [bei dieser Verknüpfung beider] kann auch manchmal [umgekehrt] aus den Prinzipien der menschlichen Philosophie Gottesweisheit entspringen, wie ja auch bei den Philosophen die erste Philosophie aus allen [ihr untergeordneten] Wissenschaften Belege für ihre Aufstellungen entnimmt. Daher rührt es ferner, daß beide Wissenschaften nicht die gleiche Reihenfolge einhalten, denn in der Lehre der Philosophie, welche die Kreaturen an sich untersucht und von ihnen aus zur Erkenntnis Gottes führt, gilt die erste Betrachtung den Kreaturen, dagegen Gott erst die letzte; in der Glaubenslehre dagegen, welche die Kreaturen nur in der Hinordnung auf Gott (in ordine ad Deum) verfolgt, hat die Betrachtung Gottes die erste Stelle und die der Kreaturen die zweite. Darum aber ist sie vollkommener, weil der Art, wie Gott erkennt, näher kommend, der, indem er sich selbst erkennt, alles andere anschaut [1])."

3. Aus unserer Betrachtung des christlichen Lebensganzen ergeben sich folgende Bestimmungen über das Verhältnis von Theologie und Philosophie: Beide verhalten sich dienend gegenüber dem Lehramte der Kirche, welches ihr die Lehre der christlichen Wahrheit zur Pflicht macht. Die Theologie als Lehre von der christlichen Wahrheit empfängt von dem Lehramte ihre Grundlagen und Richt=

---

[1]) Thom. Aqu. S. phil. II, 4.

linien, aber, in ihren Anfängen in die Heilige Schrift selbst zurückreichend, wird sie zugleich dessen Beraterin; die Philosophie als christliche Lehre von der Wahrheit, kann von nirgend anders her erfahren, was christlich ist, als vom Lehramte und der Theologie, und insofern kommt ihr erst die dritte Stelle zu. Allein als Wahrheitslehre hat sie zugleich eine übergreifende Bedeutung, nicht nur für die Einzelwissenschaften, welche die Teilgebiete des Wahren zum Gegenstande haben, sondern auch für die Theologie, deren Inhalt ebenfalls unter den Begriff der Wahrheit fällt und deren Form: die Lehre, d. i. Wissenschaft, durch die Normen des Lehrens und Wissens überhaupt bestimmt ist, welche die Philosophie behandelt, die also in diesem Betrachte die Beraterin jener wird.

Der Gegenstand der Theologie ist ein höherer als der der Philosophie, so gewiß das Göttliche höher ist als das Menschliche, das Übernatürliche als das Natürliche. Die Philosophie beginnt überall mit einer Herabverlegung des Standpunktes, mit der Aufstellung eines *μέσον*, von dem sie aufwärts und abwärts steigen kann[1]); sie sucht von da aus das Höhere und Niedere zugleich zu umspannen, indem sie sich auf alles Gegebene richtet. Sie geht dem Triebe der Erkenntnis, dem Drange nach einheitlicher Gestaltung des Wissens, dem Verlangen nach Weisheit nach, Motive, die dem übernatürlichen Zuge zu Gott zwar nicht gleichwertig, aber doch auch von Gott in das Menschenwesen eingesenkt sind. Von ihren Mittelbegriffen aus gewinnt nun die Philosophie den Ausblick auf das Ganze der Erkenntnis und damit einen universalen Charakter, der sie über die dienende Stellung hinaushebt.

Das Gebiet der Philosophie ist kein Annex der Theologie, so gewiß die Untersuchung der Wahrheit, ihrer Quellen, Fundstätten, Bedingungen eine selbständige Aufgabe ist. Es umfaßt Hohes und Niederes, Ewiges und Zeitliches. Der auf ihm ruhende Blick umspannt so gut das gottsuchende Schauen wie die Wahrnehmung durch den geringsten der Sinne, die reine Geisterwelt wie das tote

---

[1]) Bd. I, §. 14, 1 a. E. u. 17, 5; 29, 4. u. s.

Gestein, die edelsten Regungen der Menschennatur wie die Äußerungen ihrer Verworfenheit; die Betätigung der erkannten Wahrheit im Handeln verfolgt die Philosophie von der Höhe der Gottesweisheit bis in die letzten Verzweigungen im Alltagsleben hinein.

In ihrem Verfahren ist sie angewiesen, alle Wege und Formen der Wahrheitserkenntnis zu Rate zu halten, von den erhabenen Intuitionen, die das Ewige im Zeitlichen zu ergreifen suchen, bis herab zu dem trockenen Schlußverfahren, dem versuchenden Kombinieren, der tastenden Induktion, dem behorchenden Experimente.

Die Überschau über ihr Gebiet, die Herrschaft über ihre Methode setzt sie nun in Stand, auch der Theologie Handreichungen zu leisten. Sie zeigt, welche Seelentätigkeiten sich im Glauben verschränken, sie lehrt im Glaubensinhalte das geoffenbarte und das rationale Element unterscheiden; sie handelt von der Bewahrheitung, der Gewißheit, der Glaubwürdigkeit, der Wahrhaftigkeit, Begriffen, die dem Haushalte der Theologie unentbehrlich sind. Ihr Naturbegriff gibt dem Begriffe des Übernatürlichen erst die Folie; das natürliche Wahrheitserkennen und Sittengesetz läßt die Erhabenheit des durch Offenbarung vermittelten erst ganz erkennen. Als Lehre von der Gedankenbildung fördert die Philosophie die Theologie nach Seite ihrer systematischen, methodischen Darstellung und gibt ihrem Lehrbetriebe didaktische Richtlinien. Indem sie auch in die Geschichte der Gedankenbildung eindringt, weist sie den Unterschied der flutenden Meinungen und der wurzelhaften Anschauungen nach, und zeigt den Einklang der letzteren mit der Offenbarung. Sie gibt endlich der Theologie die dialektischen Waffen zur Polemik und Apologetik.

4. Als Wahrheitslehre ist die Philosophie den Einzelwissenschaften, die den Wahrheitsinhalt unter sich aufteilen, übergeordnet, so gewiß das Ganze die Teile zu beherrschen hat. Allein es gilt hier das spartanische Wort: „Zum Herrschen ist nur befähigt, wer auch Dienen gelernt hat": Der Primat der Philosophie über die Wissenschaft ist bedingt durch ihren Anschluß an die Theologie und

mit Recht stellen die Kirchenväter ihre Beziehungen nach beiden Seiten zusammen. Die Philosophie vermag den ihr untergeordneten Wissenschaften ihre Leitlinien nur zu geben, wenn sie, ihres Namens würdig, Weisheitsstreben ist, und in der Weisheit einen Beziehungspunkt für das Erkennen und Handeln, also auch für die theoretischen und praktischen, reinen und angewandten Wissenschaften besitzt; wenn sie ferner den Wahrheitsbegriff in seiner vollen objektiven Bedeutung faßt und alles partielle Wahre als Glied eines ideellen Organismus versteht; wenn sie ferner Prinzipien darbietet, die zugleich umfassend sind und doch das Gegebene nicht überfliegen, Mittelbegriffe, richtig nach Oben und Unten funktionierend, und wenn sie endlich selbst eine organische Einheit bildet und so den Zug zur Einheit der ganzen Gedankenbildung mitteilen kann.

All dies aber gewährt der Philosophie der Zusammenhang mit der Religion und Theologie und zwar in gewissem Grade schon im Altertume. Bei Pythagoras, Platon, Aristoteles, ist die Philosophie die Herrscherin der Wissenschaften, weil sie die Ideen der Weisheit und Wahrheit zu Leitsternen hat, auf ideale Prinzipien gebaut ist und den Zug zur Einheit hat und mitteilen kann, alles Vorzüge, die sie ihrer Bewurzelung in den religiösen Traditionen dankt. Wo diese fehlt, zeigt sie sich unfähig zur Herrschaft über die Einzelgebiete des Wissens: Demokrit und die Sophisten bringen es nur zur Polymathie, nicht zur Wissenschaft, der Verlust der Wahrheitsidee macht alles Wissen zum Vorstellungsspiele, die materialen Prinzipien vermögen die geistige Welt nicht zu umspannen, mit dem Gottesgedanken ist auch die abschließende Einheit preisgegeben[1]).

Als sich die Philosophie in den Dienst der christlichen Wahrheit stellte, gewann sie eine Tiefe und Fülle, von der sie auch den Fachwissenschaften mitzuteilen vermochte; der Rückhalt, den sie an der Theologie fand, befähigte sie, jenen gegenüber leitend und norm=

[1]) Vgl. Bd. I, §. 22, 3 u. 23, 1 u. 2.

gebend aufzutreten; die christliche Wissenschaft ist darum nicht nur religiöser als die antike, sondern auch philosophischer. Jene Begriffe der Weisheit, der Wahrheit, der Einheit gewinnen einen höheren Zug und Zusammenhang, die Prinzipien eine festere und einhellige Fassung, wenn als höchster Leitstern alles Erkennens der Logos erkannt wird. Der Schöpfungsgedanke läßt die Natur erst als wirkliche Einheit erfassen, und auf alle Geschichte fällt ein Abglanz von der „Fülle der Zeiten“, alles Historische erhält damit eine höhere Stelle im Ganzen der Wahrheit und tritt mit dem Rationalen in ein inneres Verhältnis [1]).

5. Versuche, das Verhältnis von Theologie und Philosophie als das der Koordination zu bestimmen, haben sich stets als so nichtig erwiesen, wie die Lehre von der doppelten Wahrheit, und nur den Boden für eine Lösung der Frage bereitet, welche der Philosophie den Primat zuspricht. Die Auffassung von Descartes und Leibniz zeigte sich unhaltbar, und Kant bekam Recht, der der Philosophie zuspricht, „die drei oberen Fakultäten zu kontrollieren und ihnen dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit, die wesentliche und erste Bedingung der Gelehrsamkeit, überhaupt alles ankommt“ [2]). Wird der Theologie der Primat genommen, so kann sie nicht die zweite Stelle erhalten, sondern muß an die letzte gesetzt werden; so geschieht es bei Kant, wo ihr die Behandlung „des Statutarischen der Religion“ zugewiesen wird, das heißt des Ballastes, mit dem sich diese schleppt, weil ihr moralischer Kern der Menge nicht verständlich ist; sie erhält nicht weit von der Astrologie und Theurgie ihre Stelle [3]). Es ist dies folgerecht, wenn die Gottesidee zu einem Hilfsbegriffe der Moral herabgesetzt wird. Aber mit der Subjektivierung derselben geht bei Kant die aller idealen Prinzipien Hand in Hand, diese sind ihm lediglich Formen der Erkenntnis. Der Mensch erkennt nur, was er aus dem Rohstoffe der Empfindungen herstellt, und damit wird das Band zwischen der Philosophie

---

[1]) Vgl. unten §. 54 u. 74. — [2]) Kant, Streit der Fakultäten, W. v. Hartenstein, VII, S. 344. — [3]) Das. S. 347.

und den Erfahrungswissenschaften zerschnitten; letztere haben nicht mehr den Sinn und Gedanken in den Dingen zu erforschen, sondern sind nur Applikation der Erkenntnisformen, welche das Wissen nicht erweitern kann, da die Prinzipien im Subjekte selbst liegen. Die Wahrheit, in deren Namen die Philosophie zur Alleinherrscherin gemacht wurde, wird ein leeres Wort [1]).

Andere Moderne, wie Comte, behalten den vielsagenden Namen der Hierarchie der Wissenschaften bei, aber verkehren die Sache ins Gegenteil. Der Hierarch ist hier das sogenannte Positive, d. i. das sinnlich Wahrnehmbare; Theologie und Philosophie werden gestrichen und als durchlaufene Phrasen der Wissenschaft erklärt, womit wenigstens ihre Zusammengehörigkeit anerkannt wird; aber mit dem *ἱερόν* wird auch die *ἀρχή* verloren. Wird das Übernatürliche preisgegeben, so wird auch das Übersinnliche unhaltbar. Die Wissenschaft wird nicht mehr in das Erkennen des Seienden, sondern in die Auffindung von Gleichförmigkeiten gesetzt; sie hat mit dem Bewußtsein ihrer Ein- und Unterordnung auch ihr Selbstbewußtsein eingebüßt. Das Gut der Erkenntnis verschwindet, weil es nicht als Glied einer höheren Güterwelt verstanden wird [2]).

Den Primat der Theologie bestreiten, heißt nicht bloß die christliche, sondern auch die antike wissenschaftliche Gedankenbildung für verfehlt erklären und die Prinzipienlehre von allen ihren geschichtlichen Wurzeln ablösen; es heißt die älteste Wissenschaft, den Stamm, auf dem alle Wissenszweige entsprossen sind, aus der menschlichen Geistesentwickelung herausreißen. Ist es ungültig und unmaßgebend, was sie von göttlichen Dingen zu sagen hat, so kann über solche überhaupt nichts gesagt werden; mit ihrer Beseitigung ist auch die der Religion gegeben und wird ein ganzes Element des Menschenwesens, das untrennbar verwachsen ist mit dem Bewußtsein von Gut und Böse, Wahrheit und Irrtum, das die Menschen allein wirklich gemeindet, weil es sie innerlich bindet, aus Geist und Herz der Menschen herausgerissen [3]).

[1]) Näheres Bd. III, §. 101 f. — [2]) Das. §. 117, 8. — [3]) Vgl. des Verf. Didaktik II, §. 55 und den Schlußabschnitt.

6. Man könnte nun zugeben, daß die Philosophie durch ihre Verbindung mit der Theologie und Religion wohl Haltung, gestaltende Kraft, ideale Impulse gewinne, aber einwenden, daß dies durch den Verzicht auf ihren universalen Charakter erkauft werde. Saugt sie aus der Religion ihre Nahrung und Kraft, so ist ihr Wurzelbezirk ein beschränkter, da es immer eine bestimmte Religion sein muß, die ihr solches gewähren kann; damit aber würde die Philosophie in die historische und nationale Differenzierung hineingezogen, welche die Religionen zeigen, während sie ihrem Wesen nach darüber hinausstrebt.

Vor dieser Schwierigkeit standen die Philosophen des ausgehenden Altertums, welche den griechischen Charakter des Pythagoreismus und Platonismus als einen Mangel empfanden und es versuchten, ihn in einer universalen und urzeitlichen Weisheit, die mit der Urreligion zusammenhänge, aufzulösen[1]. Trotz mancher Gewaltsamkeiten war ihr Vorgehen nicht unberechtigt und ihr Religionsbegriff insoweit begründet, als sie die Religion als ein menschheitliches Gut und Erbe auffaßten, welches wider seine Natur unter die Völker aufgeteilt sei[2]. Es lag dabei der richtige Gedanke zugrunde, daß die Religion nicht wie Sprache, Sitte, Rechtsbildung, Kunst und Poesie die Betätigung eines bestimmten Volksgeistes sei, also verschiedene Variationen gestatte, sondern ein Ganzes von höheren, übernatürlichen Gütern, an denen dem Menschengeschlechte Teilnahme gewährt ist, die aber durch Verwachsung mit jenen nationalen Betätigungen ihrer Natur entfremdet wurden.

Was diese Denker suchten, hat das Christentum gewährt: den übernatürlichen Gütern ihren adäquaten Träger gegeben, die versprengten Reste der Urreligion vereinigt und verklärt, die konstituierenden Elemente aller Religion: das gesetzhafte, das mystische und das spekulative in das volle Gleichmaß gesetzt. Das Christentum ist nicht eine Religion unter anderen, sondern die Religion, der Inbegriff jener Güter und darum von universalem Charakter.

---

[1]) Bd. I, §. 44, 1. — [2]) Das. §. 1, 3 u. 39, 4.

Die ihm erwachsende Philosophie ist darum nicht eine Philosophie, sondern die Philosophie; das Lebensganze, in dem sie funktioniert, drängt ihr nicht eine Schranke auf, sondern teilt ihr den universalen Charakter mit, den es selbst besitzt, zeigt ihr ein Gut der Erkenntnis als Ziel, welches wohl in der Zeit erarbeitet werden will, aber einer Güterwelt angehört, für die es keine Zeit gibt[1]).

---

[1]) Für ein besonderes Gebiet ist dies nachgewiesen in des Verfassers Aufsatz: „Wissenschaftliche Pädagogik und christliche Erziehungsweisheit" in „Aus Hörsaal und Schulstube" 1904, S. 36 f.; vgl. daselbst: „Über Lessings Nathan der Weise", S. 80 f.

VIII.

Anschluß des christlichen Idealismus an den antiken.

Λογικαὶ γὰρ αἱ τοῦ Λόγου πύλαι.
Clemens Alex.

§. 53.

Die christliche Weltanschauung als Idealismus.

1. „Eine solche Gewalt ist in den Ideen niedergelegt, daß ohne deren Verständnis niemand weise sein kann", sagt der heilige Augustinus in einer Untersuchung über die Ideen, in welcher er diese nicht nur gut heißt, sondern, man kann sagen in aller Form, in seine Gedankenbildung aufnimmt [1]). Er gesteht den Platonikern zu, sie hätten sich bis zu der Erkenntnis erhoben, daß im Anfange das Wort war, und daß es bei Gott und selbst Gott war [2]). Die Verbindung, in welche er die Ideen- und die Logoslehre setzte, konnte der heilige Thomas von Aquino in der Untersuchung: Utrum sint ideae? beistimmend mit den Worten ausdrücken: Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat filium esse [3]).

Die Ideenlehre ist den philosophierenden Kirchenvätern geläufig, sie bildet bei den Scholastikern ein Lehrstück, für welches die

[1]) Quaest. oct. 46, 1. — [2]) Conf. VII, 9. — [3]) Quaest. disput. de veritate. Qu. 3, Art. 1.

Späteren den Namen Ideologie prägten. So gewiß aber die Ideenlehre der Kernpunkt jener Welterklärung ist, welche danach Idealismus heißt, so gewiß kann letzterer Name auch auf die christliche Spekulation Anwendung finden.

Wenn dieser Sprachgebrauch ungewöhnlich ist, so rührt dies von der Entwertung her, welche das Wort Idee durch den seit dem 16. Jahrhundert grassierenden Nominalismus erfahren hat. Dieser hat dessen ursprüngliche Bedeutung: gedanklich-vorbildliches Daseinselement, beseitigt und die andere: subjektives Gedankenbild, untergeschoben, so daß dann Idealismus die Lehre heißen konnte, welche die Welt als Vorstellung des Subjektes auffaßt, die in Wahrheit das volle Widerspiel des echten Idealismus ist und der christlichen Weltanschauung in alle Wege widerstreitet[1]). Etwas höher hat der populäre Sprachgebrauch das Wort gehalten, wenn er unter Idealismus eine über die materiellen Interessen sich erhebende Gesinnung versteht und in diesem Sinne ist es zulässig, von christlichem Idealismus zu reden. Aber es ist auch zulässig, das Wort als Bezeichnung einer spekulativen Denkrichtung auf den christlichen Boden zu übertragen, und es ist dies sogar notwendig, wenn der Zusammenhang der christlichen mit der antiken Spekulation an seiner Wurzel gefaßt werden soll.

Es sind, wie gezeigt wurde, die nämlichen tiefsinnigen, der Erbweisheit entstammenden Intuitionen, auf welchen der antike Idealismus fußt und die im Christentum in ein neues, helleres Licht gerückt, die Weltanschauung mitbestimmen[2]); es sind aber auch die gleichen Züge, durch welche der Idealismus im Altertume sich von der monistischen und nominalistischen Denkweise unterscheidet, die uns nicht erst in den Systemen der christlichen Denker, sondern schon in den Anschauungen unserer Glaubensurkunden entgegentraten.

Der antike Idealismus steht fest auf der uralten Anschauung von einem höheren und niederen Prinzip, wie es sich in einer höheren und niederen Ordnung der Dinge Ausdruck gibt: einer

[1]) Näheres Bd. III, §. 93: Die Subjektivierung des Ideenbegriffes. — [2]) Oben §. 49.

Geister- und Körperwelt, einem Droben und Hienieden, einem Jenseits und Diesseits. Darauf geht das pythagoreische Eins-zwei zurück, ebenso bei Platon der Gegensatz von Idee und Materie oder intellegibler, beharrender und körperlicher, wechselnder Welt, und bei Aristoteles jener zwischen Sternenwelt und dem irdischen Umtriebe, aber auch der Gegensatz von Form und Stoff, obgleich er diese nicht als Ordnungen, sondern als Daseinselemente faßt. Die christliche Anschauung unterscheidet mit modifiziertem Sinne, aber mit nicht geringerer Schärfe Himmel und Erde, in dem Sinne von Geisterwelt und Erdenwelt, ein Droben, *ἄνω*, sursum, und ein Drunten, *κάτω*, deorsum [1]), eine vergängliche Stätte, *οὐ μένουσα*, non manens, und eine unvergängliche, künftige, *μέλλουσα*, futura [2]). Sie verschmäht auch nicht den altertümlichen Ausdruck für die höhere Welt, welche Himmel genannt wird: im Himmel ist der Vater, zum Himmel steigt der Menschensohn, wo er war, von wo er herabgekommen [3]); gegen den Himmel fehlt der sündigende Mensch [4]).

Bei den Alten entsprachen den beiden Sphären oder Prinzipien zwei Seelenkräfte im Menschen: der Geist und die Sinnlichkeit oder das Denken und das Wahrnehmen, in schärfster Ausprägung bei Platon die *νόησις*, die Wesensschau, und die *αἴσθησις*, die Auffassung der Erscheinungen, und ihnen geht das höhere und das niedere Element des Strebens parallel. Ebenso unterscheidet der Apostel das geistige Schauen und das sinnliche Sehen; jenes auf die *πράγματα ἐλπιζόμενα*, dieses auf die *βλεπόμενα* bezogen [5]); „was gesehen wird, ist zeitlich, was nicht gesehen wird, ist ewig“: *τὰ γὰρ βλεπόμενα, πρόςκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια*: quae videntur, temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna sunt [6]). Für Erkenntnis des Ewigen im Gedanken aber bildet das Wahrnehmen den Stützpunkt: *τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*) *τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται*: invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur [7]). Das Neue Testament unterscheidet ferner ein Außen- und

[1]) Jo. 8, 23. — [2]) Hebr. 13, 4. — [3]) Matth. 21, 25. — [4]) Luc. 15, 18. — [5]) Hebr. 11, 1. — [6]) 2. Cor. 4, 18; vgl. Col. 1, 16. — [7]) Rom. 1, 20.

Innenleben des Menschen; der Träger des letzteren ist ὁ ἔσω ανθρωπος, interior homo, der sich an dem Gesetze Gottes erfreut und dem Gesetze, das in den Gliedern liegt, stand hält[1]). Dieser ἔσωθεν ἄνθρωπος, homo qui intus est, erneuert sich täglich herrlicher, der ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος mag zugrunde gehen[2]); jener heißt auch „der verborgene Mensch des Herzens", ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, absconditus cordis homo[3]). In dem Gegensatze von Geist und Fleisch erhält auch hier jene Scheidung ihr ethisches Komplement[4]).

2. Während der Monismus zwar auch von einer höheren und niederen Ordnung spricht, aber sie schließlich in dem All-Einen verrinnen läßt, hält sie der Idealismus dadurch geschieden, daß er auf Mittelglieder, μέσα, zwischen dem Höchsten und der Endlichkeit, Bedacht nimmt[5]). Solche Mittelglieder sind bei Pythagoras das πέρας oder die Zahlen, bei Platon die Ideen, bei Aristoteles einerseits die Himmelsfirmamente, andererseits das System der Zwecke; sie sind bei Platon in dem intellegiblen Gotte, dem θεὸς νοητός, bei Plotin im Nus, bei Philon im Logos zu einer lebendigen, mehr oder weniger persönlich gedachten Einheit zusammengefaßt. Das Christentum faßt die Vermittelung von Gott und Kreatur in erster Linie im soteriologischen Sinne: „Einer ist der Mittler, μεσίτης, mediator, Gottes und der Menschen, der Mensch Jesus der Christ, der sich selbst hingegeben hat zur Erlösung für Alle"[6]).

Aber der Heiland ist auch der Logos und es kommt ihm auch eine kosmische Vermittelung zu; er ist „die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes", θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία, Dei virtus et Dei sapientia[7]); er ist der, „durch den (δι' οὗ, per quem) Alles ist und auch wir sind durch ihn"[8]) und er ist „das Bild (εἰκών, imago) des unsichtbaren Gottes", in ihm (ἐν αὐτῷ, in ipso) ist Alles geschaffen im Himmel und auf Erden. Alles ist

---

[1]) Rom. 1, 20. — [2]) 2. Cor. 4, 16. — [3]) 1. Petr. 3, 4. — [4]) Vgl. den Abschnitt: „Höhere und niedere Seelenfunktionen" in des Verfassers „Empirische Psychologie" 1903, S. 11 bis 17. — [5]) Bd. I, §. 16, 5 und §. 26, 1. — [6]) 1. Tim. 2, 5. — [7]) 1. Cor. 1, 24. — [8]) Ib. 8, 6.

durch ihn und in ihm geschaffen, und er ist vor Allem und Alles besteht in ihm[1]). Dasselbe will der Apologet Athenagoras ausdrücken, wenn er sagt: „Er ist der Sohn Gottes, das Wort des Vaters im Vorbilde und in der Auswirkung": *ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*[2]), und ebenso Justinus der Märtyrer mit den Worten: „Im Anbeginn, vor allen Geschöpfen zeugte Gott aus sich eine gedankliche Gewalt (*δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν*), die vom heiligen Geiste (d. i. der Heiligen Schrift) die Glorie des Herrn (*δόξα κυρίου*) genannt wird, bald der Sohn, bald die Weisheit, bald der Engel, bald Gott, bald der Herr und der Logos"[3]). Die erhabenen Intuitionen der Hagiographen von der göttlichen Weisheit werden als erfüllt erkannt in dem ewigen Worte, damit wird aber diesem auch die innere Fülle zugesprochen, welche die Weisheit als der Inbegriff der Ratschläge und Gedanken des Vaters enthält[4]). „In ihm sind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen": *θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*, omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi[5]); in ihm wohnt die ganze Fülle der Göttlichkeit: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος*: inhabitat omnis plenitudo divinitatis[6]).

Zwischen dem christlichen Logos und jenen vermittelnden Weltpotenzen der Alten besteht nun wohl der tiefgreifende Unterschied, daß die letzteren nur in Beziehung auf die Welt gefaßt und darum der höchsten Gottheit untergeordnet gedacht werden, während jener im göttlichen Innenleben geschaut und als dem Vater wesensgleich erkannt wird[7]); aber die Verwandtschaft der Vorstellungsweise ist doch unleugbar, und sie zeigt sich auch äußerlich in der teilweisen Herübernahme der antiken Ausdrücke: *λόγος*, *εἰκών*, *ἰδέα*, *δύναμις*, *ἐνέργεια*.

Ein Analogon der antiken Ideenlehre liegt in der christlichen Anschauung von den vorbestimmenden Ratschlüssen Gottes

---

[1]) Col. 1, 15 u. 16. — [2]) Athenag. Apolog. 10. — [3]) Just. M. Dial. c. Tryph. 61. — [4]) Bd. I, §. 8, 3. — [5]) Col. 2, 3. — [6]) Ib. 2, 9. — [7]) Dion. Areop. de div. nom. 5, I, p. 570 Cord.

vor; auf Grund des paulinischen *προορίζειν*, praedestinare, konnte ein christlicher Mystiker die *ἰδέαι* und *παραδείγματα* als *προορισμοί*, praedestinationes, seinem Gedankenkreise einfügen [1]). „Nicht bloß die Philosophie und die Gnosis, sondern auch die Schrift weiß und spricht von einer göttlichen Idealwelt, zu welcher sich die Zeitwelt wie die geschichtliche Verwirklichung eines ewigen Grundrisses verhält. Daß Alles, was in der zeitlichen Geschichte sich verwirklicht, schon seit ewig als Geistesbild und also als Idee in Gott existiert hat, lehrt nicht bloß Platon, sondern auch in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen, von denen Platon nichts wußte, Isaias und die neutestamentliche Schrift, welche das Geheimnis in einer dem Alten Testamente noch unerschwinglichen Weise entschleiert [2]).“

Wie die intellegible Welt zwischen Gott und der Sinnenwelt steht, so steht bei den Alten das Denken zwischen dem Innewerden Gottes und der Wahrnehmung. So kennt Platon die *μανία* als begeistertes Gottesschauen, noch über der *νόησις* und der *αἴσθησις* [3]), und spricht Aristoteles von einem *μαντεύεσθαι* als unmittelbarem Erkennen der göttlichen Dinge [4]); den eigentlichen Ternar der Erkenntniskräfte: Sinn, Geist und ekstatische Anschauung stellen aber erst die Neuplatoniker auf [5]). Im Neuen Testamente ist das *πνεῦμα*, spiritus, das spirituelle Vermögen, das sich über den Geist, *νοῦς*, und Seele, *ψυχή*, hinausschwingt. Es gibt die Gottes- und zugleich die Selbsterkenntnis: „Was das Auge nicht sieht, was das Ohr nicht hört, und was in keines Menschen Herz dringt, hat Gott denen bereitet, die ihn lieben; er hat sich uns durch seinen Geist offenbart, denn der Geist (*πνεῦμα*) ergründet Alles. Welcher Mensch kann erkennen, was des Menschen ist, wenn nicht der Menschengeist in ihm: so weiß doch auch niemand, was Gottes ist, als der Geist Gottes“ [6]). Was der Geist im Erdenleben von Gott erkennt, ist

---

[1]) Unten §. 59, 6. — [2]) Fr. Delitzsch, System der biblischen Psychologie 1855, S. 23. Die Stellen: Js. 22, 11; 25, 1; 37, 26, 40 sq. — [3]) Bd. I, §. 24, 4 u. 28, 1. — [4]) Das. §. 34, 1. — [5]) Das. §. 43, 5. — [6]) 1. Cor., 2, 9 bis 11.

nur ein Stückwerk, wir sehen nur ein Spiegelbild, wir stehen vor Rätseln: Das Schauen von Angesicht zu Angesicht ist uns im Jenseits vorbehalten[1]); nur der Gottesfriede, der alles Erkennen übersteigt, ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, quae exuperat omnem sensum[2]), gibt uns davon eine Vorahnung.

„So lange wir im Körper sind, sind wir Fremdlinge vor Gott, denn wir wandeln nur im Glauben, nicht im Schauen" (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν οὐ διὰ εἴδος, per fidem enim ambulamus, non per speciem[3]). Wenn der Herr erscheint, „wird eine übergewaltige Fülle der Glorie auf uns andringen und wir werden nicht das Sichtbare sehen, sondern das Unsichtbare"[4]). Verbinden wir damit die Unterscheidung der μὴ βλεπόμενα, τοῖς ποιήμασι νοούμενα und der βλεπόμενα, so ergibt sich jener Ternar: Sinneserkenntnis, Vernunfterkenntnis und spirituelles Schauen, der nur für das christliche Denken eine weit größere Bedeutung hat, als für das antike.

3. Alle Erkenntniskräfte dachten die Vertreter des Idealismus im Altertum auf die Wahrheit hingeordnet und ihre höchste Ausbildung in der Weisheit zusammengefaßt, welche die göttlichen Dinge zum Gegenstande hat, und, für die Menge ein Geheimnis, sich erst den Eingeweihten entschleiert. Sie verstanden die Wahrheit als ein ebensowohl Objektives wie Subjektives, das Erkennen des Wahren als eine Angleichung des Geistes an dasselbe. Sie sahen das höchste Wahre in Gott und die Vollendung des Menschen in der Angleichung an ihn. Auch der christlichen Anschauung ist das Erkennen Gottes ein ihm ähnlich werden: „Wenn er sichtbar wird, so werden wir ihm ähnlich sein, weil wir ihn so sehen werden, wie er ist": ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν, καθώς ἐστιν, cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum, sicuti est[5]). Der Mensch ist „aus der Wahrheit" und wird dessen in der Liebe inne: „Lieben wir in der Tat und in der Wahrheit, so erkennen wir darin, daß wir

[1]) 1. Cor. 13, 12. — [2]) Phil. 4, 7. — [3]) 2. Cor. 5, 6. — [4]) Ib. 4, 17 u. 18. — [5]) 1. Jo. 3, 2.

aus der Wahrheit sind" [1]). Aus dieser Anschauung heraus sagte Hugo von St. Viktor, im Ausdrucke sich den Alten nähernd: Tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est. Die Wahrheit, die zugleich Weg und Leben ist, verbindet auch den Geist und die Wirklichkeit; das „sanfte Joch", welches der Gläubige auf sich nimmt [2]), ist auch das „edle Joch", von dem Platon gesprochen, als dem Bindegliede von Denken und Sein [3]).

Der antike Idealismus hatte das Wahre als ein *σοφόν*, als ein Objekt mit eigener innerer, gedanklicher Struktur, als ein *ζῶον* oder als einen lebenerfüllten Samen gefaßt und damit dem Gedanklichen eine gewisse Substanzialität zugesprochen, gegenüber dem Nominalismus, welcher es zum Produkte des Menschenwitzes herabdrücken wollte [4]). Er hatte damit das Richtige jener älteren Vorstellungsweise, welche heilige Lehren und Urkunden zu göttlichen Wesen substanziiert hatte, aus der mythischen Verhüllung herausgeschält. Das christliche Bewußtsein faßt die Heilslehre nun nicht als ein heiliges Wesen, aber „die Worte des Lebens" sind ihm doch ein *ζῶον*, eine *δύναμις λογική*, ein göttliches Samenkorn, in welchem die Segenskräfte weben, die ihren Boden im Menschenherzen suchen. Der Glaube ist eine Substanz: *ὑπόστασις ἐλπιζομένων πραγμάτων*, substantia rerum sperandarum [5]). Er ist eine Hinterlage, ein Pfand, das in Treue bewahrt werden soll: „Halte fest den Grundriß der gesunden Lehren, die du von mir vernommen hast, im Glauben und in der Liebe zu Christo Jesu, behüte das edle Pfand (*τὴν καλὴν παρακαταθήκην φύλαξον*, bonum depositum custodi) durch den heiligen Geist, der in uns wohnt" [6]). Er ist ein Schatz, der im Menschenherzen wie in einem Gefäße niedergelegt werden soll: „Wir bewahren diesen Schatz (*θησαυρόν*, thesaurum), wie in irdenen Gefäßen, damit er uns eine übergewaltige Gabe von Gott sei, nicht aus uns" [7]). Das von Christo gekommene Heil ist ein Gut, dessen Verwalter die

---

[1]) Jo. 3, 19. — [2]) Matth. 11, 29. — [3]) Bd. I, §. 29, 4. — [4]) Das. §. 25, 5; 32, 4 u. 43, 3. — [5]) Hebr. 11, 1. — [6]) 2. Tim. 1, 13 u. 14 vgl. Ib. 3, 14 u. 2. Thess. 2, 15. — [7]) 2. Cor. 4, 7.

Glaubensboten sind, *καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*, boni dispensatores multiformis gratiae Dei[1]), „von seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade“ [2]). Es ist das beste und vollkommenste Gut, das von dem stammt, von welchem „jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von obenher herniedersteigt, von dem Vater der Lichter, bei dem keine Veränderung und keines Wechsels Schatten ist“ [3]). Die Aufnahme dieser Gabe gibt dem Menschen seine innere Erfüllung; was er hatte und war, verschwindet gegenüber diesem, in ihn gelegten Inhalt: „Was hast du, was du nicht empfangen hättest“ [4]). Den unerschöpflichen, geheimnisvollen Inhalt des den Gläubigen vertrauten Pfandes und Gutes vergleicht der heilige Ambrosius mit dem des versiegelten Buches der Apokalypse: „Bewahren wir die Lehren der Väter und erkühnen wir uns nicht, die ererbten Siegel mit ketzerischer Anmaßung zu erbrechen. Wer von uns wollte es wagen, das priesterliche Buch zu entsiegeln, das gesiegelt ist von den Bekennern und geweihet durch so Vieler Martyrium“ [5]). Das Bild vom Schatze führt Vincentius von Lerin aus: „Gold hast du empfangen, Gold gib weiter ... sei der Beseleel eines geistigen Tabernakels, schleife die Edelsteine des göttlichen Dogmas, passe sie treulich zusammen, füge Schmuck, Glanz, Schönheit hinzu ... aber was du gelernt hast, lehre wieder, damit du wohl auf neue Art, aber nichts Neues sprechest“ (cum dicas nove, non dicas nova[6]).

Der exzessive Realismus der Orientalen, welche ihre Glaubensurkunden zu Göttern machten, liegt hier weit dahinten, noch ferner aber liegt der Nominalismus, der das Objektiv-gedankliche zu subjektiven Zuständen verflüchtigt. Er wird nachmals das Werkzeug der Häresie, die in ihrem Subjektivismus die Begriffe der Glaubenssubstanz und der Heilsgüter nicht mehr zu vollziehen vermag[7]).

---

[1]) 1. Petr. 4, 10; vgl. 1. Cor. 4. 1; Tit. 1, 7. — [2]) Jo. 1, 16. — [3]) Jac. 1, 17. — [4]) 1. Cor. 4, 7. — [5]) Ambr. de fide III, zitiert von Vinc. Lev., Commonit 6. — [6]) Ib. 27. — [7]) Unten §. 60, 3 und 4.

Das Wort Gottes wird als Schatz verstanden, weil in Gott die Schätze aller Weisheit liegen[1]). Er gibt den Gläubigen „Mund und Weisheit, welcher die Gegner nichts erwidern und nicht standhalten können"[2]). Sie steht im Gegensatze zur Weisheit dieser Welt, ist nicht *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου*, sapientia hujus seculi, sondern den Geweiheten, *τελείοις*, vorbehalten: „Wir reden die Weisheit im Mysterium, die verborgene, welche Gott vorbestimmt hat (*προώρισεν*, praedestinavit) vor den Äonen zu unserer Verherrlichung"[3]).

4. Was den antiken Idealismus befähigte, den aus der Mystik entsprossenen Monismus zu überwinden, war in letzter Linie der Gedanke eines göttlichen Gesetzgebers und des von ihm gegebenen Gesetzes gewesen, welches zwischen der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Unvollkommenheit mitten inneliegt und den Damm gegen die mystische Überschwenglichkeit bildet[4]). Pythagoras und Platon fanden das gesetzhafte Element der griechischen Religion noch tragfähig für diese ihre Betrachtungsweise, die hellenistischen Mystiker suchten in den Kulten der Vorzeit nach einem derartigen Haltepunkte, in richtiger Empfindung für die Lücke ihres Systemes, aber ohne Erfolg[5]). Im Christentume steht das mystische und das gesetzhafte Element von Haus aus im rechten Gleichmaß[6]); die christliche Spekulation braucht keine Periode des mystischen Suchens und monistischen Irrens durchzumachen, sie ist das von vornherein, wozu sich die antike erst durcharbeiten mußte: ein, Mystik und Ethik bindender Idealismus.

Mit dem Begriffe des Gesetzes ist der der Freiheit des Willens auf das engste verbunden: dem freien Wesen wird das Gesetz gegeben, Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Gesetz ist Sache der Wahl. Der antike Idealismus würdigte auch diesen Grundbegriff der idealistischen Ethik; Pythagoras versinnbildete die sittliche Entscheidung als die Wahl bei einer Gabelung des Weges[7]).

---

[1]) Rom. 11, 33; Col. 2, 3. — [2]) Luc. 21, 15. — [3]) 1. Cor. 2, 4 sq. — [4]) Bd. I, §. 16, 5. — [5]) Das. §. 44, 4. — [6]) Oben §. 50. — [7]) Bd. I, §. 21, 3.

Platon nannte die Tugend Freigut und macht die Wählenden für ihr Schicksal verantwortlich[1]; Aristoteles lehrte: „In unserer Gewalt steht die Tugend und gleichsehr die Schlechtigkeit“[2]. Das Evangelium spricht von den beiden Pforten und Wegen, die sich dem Menschen öffnen: die enge des Heiles, die sich zum Leben öffnet, und die weite, die auf den breiten Weg des Verderbens führt[3]. Ein Akt der Freiheit ist der Glaube: wer ihn vollzieht, wird erlöst werden, wer ihn unterläßt, dem Verderben verfallen[4]. Das Himmelreich leidet Gewalt, d. i. will durch freien Entschluß ergriffen werden; seine Ablehnung ist die Schuld des bösen Willens: „Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, wie die Henne ihre Küchlein unter ihren Flügeln sammelt, und ihr habt nicht gewollt“[5].

Einen begeisterten Hymnus auf die Freiheit stimmt Ephräm der Syrer an: „Wer könnte die Freiheit verbergen, sie leuchtet ja wie die Sonne am Firmamente. Wer vermöchte ihre Herrschaft zu leugnen? Ihre Kraft ist ja allgewaltig wie Gott. Wie klar erscheint sie, denn siehe! ihre Verleumder sind ihre Posaunen; leicht ist sie zu erkennen, lieblich ist es, ihr anzugehören; ihr Name ist kostbarer als alle geschaffenen Dinge. Preis sei Ihm, der die Gebote flocht, auf daß die Freiheit damit bekränzt werde“[6]. Mit vollem Nachdruck traten Clemens, Origenes, Hippolytos, Gregor von Nazyanz u. a. für die Freiheit ein. Öfter kehrt das schöne Gleichnis wieder, das den Menschen als Schiff denkt, welches wohl den Fahrwind von Gott erhält, aber selbst die Segel aufspannen muß, um ihn aufzufangen.

Die Würdigung des Gesetzes und der Tugend des gesetzhaften Wandels, der Gerechtigkeit, gab dem antiken Idealismus jenen sozialen Zug, wie er sich in Pythagoras' Bundesregel und Platons Politeia am hervorstechendsten ausspricht; in dem Idealen werden die sozialen Bindegewalten erblickt, in der Idee des Menschen wird

---

[1] Bd. I, §. 30, 6. — [2] Das. §. 35, 4. — [3] Matth. 7, 13 u. 14; vgl. Luc. 13, 24. — [4] Marc. 16, 16. — [5] Matth. 23, 37; Luc. 13, 34. — [6] In der „Bibliothek der Kirchenväter“ von Thalhofer; Ephräm, Bd. II, S. 235.

seine Hinordnung auf ein gesellschaftliches Ganze erkannt, in welchem Sinne ihn Aristoteles ein ζῶον πολιτικόν nannte.

Dem Gesetze und der Weisheit des Christentums kommt nun die gemeindende Kraft im höchsten Sinne zu: der Christ ist ein gesellschaftliches Wesen vermöge seines Grundcharakters, Glaube und Liebe sind die stärksten sozialen Bindegewalten, die Erkenntnis wird hier Bekenntnis und schließt die Menschen zur festesten Einheit zusammen [1]). Soziale Gebilde auf christlichem Boden verwirklichen in überraschender Weise, was Platon als kaum durchführbares Ideal hingestellt hatte [2]).

Das Verständnis für die Ursprünglichkeit der menschlichen Gesellschaft führte die alten Denker auf die Frage nach dem Zusammenschlusse der Generationen in der Geschichte, welchen besonders Platon und, ihm folgend, die Neuplatoniker nachzuweisen unternahmen. Dieses historisch-spekulative Element hat nun auch im christlichen Gedankenkreise eine hervorragende Stelle. „Die Fülle der Zeiten" lenkte den Blick notwendig auf deren Anfänge und die vermittelnden Stufen zurück. Der christliche Idealismus hat einen noch tiefer gehenden historischen Zug als der antike. Für ihn bildete die Tatsache, daß Gott die Erlösung vorherbestimmt hat, die Grundlage der Überzeugung, daß Gott auch die Geschehnisse vorgedacht hat, daß also ein Gedanke ihr innerstes Wesen ist.

5. Auch in der geschichtlichen Entfaltung zeigt sich eine Analogie des antiken und des christlichen Idealismus, die auf eine tiefbegründete Verwandtschaft hinweist.

Jener hat eine erste Periode, in welcher die idealen Prinzipien festgestellt und von dem materialen Elemente unterschieden werden; ihre Vertreter sind Pythagoras und Platon; hier kehrt, zumal bei Platon, der Idealismus im eigentlichen Sinne seine Front gegen den Materialismus, nicht ohne die übersinnliche Welt, von der er Besitz ergreift, der sinnlichen Wirklichkeit zu weit entrückt zu denken, also einseitig deren Transzendenz zu betonen [3]). Dies

---

[1]) Oben §. 51, 1. — [2]) Bd. I, §. 30, 5 und unten §. 54, 6. — [3]) Das. §. 25, 2; 37, 5 u. f.

findet in einer zweiten Periode, welche der Aristotelismus repräsentiert, seine Berichtigung; die ideale Weltanschauung besteht jetzt ihre Probe in der Erklärung der gegebenen Welt; das Übersinnliche wird als den Dingen immanent gefaßt, als Objekt des denkenden Erkennens; damit wird der Nominalismus abgewiesen, welcher als solches Objekt nur Namen und Zeichen gelten läßt. Die jetzt gewonnene Anschauung ist Realismus im doppelten Sinne: sowohl dem Nominalismus gegenüber, weil sie das Gedankliche als Daseinselement, also real faßt, als auch der platonischen Transszendenzlehre gegenüber, weil sie den Dingen Realität zuspricht, welche dieselben nicht lediglich von den Ideen zu Lehen tragen[1]). Auf diese Periode folgt eine dritte, von den Neuplatonikern vertretene, welche zwar bei ihrem Mystizismus des ethisch-gesetzhaften Zuges der älteren Philosophie entbehren, aber das Verdienst haben, deren Systeme in Einklang zu bringen und sie auf ihre theologischen Grundlagen hin zu untersuchen, also ein geschichtliches Verständnis der Ideen anzubahnen[2]).

Die christliche Spekulation zeigt eine ganz ähnliche Entwickelung, die wir schon hier, vorblickend, andeuten wollen. In der patristischen Periode wird von den idealen Prinzipien Besitz ergriffen; sie werden, zumal von Augustinus, gegen den Materialismus geschützt[3]) und es ist Idealismus im eigentlichen Sinne, in dessen Bahnen sich das Denken bewegt; daher wird von den alten Philosophen Platon am höchsten gestellt, aber auch die Gefahr nicht ganz vermieden, die Sinnenwelt als bloßen Schein, die übersinnliche Erkenntnis als Selbstbesinnung zu fassen[4]). Hier bringt die zweite Periode dieselbe Berichtigung, welcher Aristoteles den Platonismus unterzog; die Scholastiker benutzen dabei wohl die aristotelische Lehre, allein die von ihnen vollzogene Wendung zum Realismus erfolgte wesentlich aus Denkmotiven, die innerhalb der christlichen Spekulation selbst lagen[5]). Die Erweiterung der klassi-

---

[1]) Bd. I, §. 36. — [2]) Das. §. 44. — [3]) Unten §. 62. — [4]) Unten §. 65. — [5]) Unten §. 68, 1.

schen Studien und der Zuwachs an Geschichtskenntnis und historischem Interesse, den sie mit sich brachte, führte auch in der christlichen Philosophie eine dritte Periode herauf, welche, wie der Neuplatonismus auf Platon, ihrerseits auf Augustinus und die Väter zurückgriff, die historische Kontinuität festzustellen sich bemühte und die übersinnlichen Prinzipien ideengeschichtlich zu begreifen unternahm [1]).

[1]) Bd. III, §. 92: Theologisch-philosophische Geschichtsforschung unter Einwirkung der Renässance.

§. 54.

Der christliche Idealismus als Vollendung des antiken.

1. Wie das Evangelium die Erfüllung und Vollendung der Ahnungen und Prophezeiungen ist, welche sich wie Metalladern durch das Gestein der Religionen des Altertums hindurchziehen, so ist auch die christliche Weisheit die Erfüllung und Vollendung der Gedankenbildung der alten Weisen. Sie löst Rätsel, beantwortet Fragen, an denen sich jene vergeblich versucht, berichtigt Mißgriffe und beseitigt Irrtümer, die jene auf Grund ihrer religiösen Voraussetzungen kaum vermeiden konnten. Wie sich der Gottesbegriff und die kosmologischen Intuitionen im Lichte der Heilslehre klären und läutern, so erhalten auch die darauf fußenden Philosopheme eine tiefere Begründung, einen reicheren Inhalt, eine den Irrtum bestimmter ausschließende Fassung.

Die Kosmologie der idealistischen Systeme des Altertums beruht auf dem richtigen Dualismus von Gott und Welt und wird von dem richtigen Streben geleitet, Mittelglieder zwischen beiden zu suchen, aber ihre religiösen Voraussetzungen gestatten ihnen keine befriedigende Fassung der beiden zu vermittelnden Endglieder. Wurde Gott als Schöpfer verstanden, so wurde doch der Gedanke seiner Unbedingtheit verfehlt und ihm eine koäterne Materie oder auch ein ebensolches Schöpfungsvorbild beigegeben, so daß er zum bloßen Weltbaumeister wurde; hielt man dagegen die göttliche Unbedingtheit und die Erhabenheit des Höchsten über alle Relationen fest, so wurde der Gottesgeist so sehr der Welt entrückt, daß diese nicht mehr als seine Schöpfung begriffen wurde; an ersterem Mangel

leidet die platonische, an letzterem die aristotelische Kosmologie. Der Gottesbegriff des Alten Testaments, der den Gedanken der Schöpfung aus Nichts und die Schöpfung als Gesetzgebung begreifen läßt, hätte hier Berichtigung geben können: „Weil Er es sprach, sind sie geworden (die Himmel der Himmel), Er gebot es, und sie waren geschaffen; Er hat sie für die Ewigkeit hingestellt, für alle Weltalter hat er ihr Gesetz bestimmt, und es wird nicht vergehen[1]." So hätten Philon und selbst Numenios und Amelios auf den rechten Weg gelangen können, aber sie wurden wieder von der Vorstellung von einer irrationalen und unreinen Materie beirrt, die auch in der jüdischen Geheimlehre Geltung hatte[2].

Die christliche Weltanschauung beseitigt dieses ethnische Element vollständig: die Welt ist aus Nichts geschaffen und gut geschaffen, das Böse hat nicht in der Materie seinen Sitz, sondern ist eine Folge des Mißbrauchs der Freiheit[3], alle Schöpfung ist durch den Logos und in ihm vollzogen worden; die rationale Betrachtung kann der schöpferischen Weisheit in Demut nachgehen, und wenn sie auf eine Grenze stößt, so ist dies nicht die irrationale Materie, sondern der göttliche Wille, dessen Walten die Vernunft nicht mehr zu ergründen vermag.

Von dem weltgestaltenden Willen hatte auch Platon gesprochen[4]; und das Alte Testament kennt ihn als das letzte Maß der Schöpfung: „Alles was er wollte, hat der Herr geschaffen"[5], aber der christlichen Intuition war der göttliche Wille, der sich *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*[6]) in der Erlösungstat betätigt hatte, eine minder entlegene Instanz, und auch in diesem Betracht fiel von der Menschwerdung ein Licht auf die Schöpfung zurück[7]. „In Christo sind wir berufen und vorherbestimmt nach dem Ratschlusse dessen, der Alles nach der Entscheidung seines Willens vollbringt": *κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θε-*

---

[1]) Ps. 148, 5 u. 6. — [2]) Bd. I, §. 40, 3. — [3]) Theophil. adv. Autol. I, 3; Iren. III, 22; IV, 20, 2; V, 20; Tert. adv. Herm. 5; de an. 40. — [4]) Bd. I, §. 28, 3. — [5]) Ps. 134, 6. — [6]) Hebr. 1, 1. — [7]) Vgl. oben §. 47, 1.

λήματος αὐτοῦ, secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae [1]). So gewinnt die christliche Spekulation einen Faktor, welcher der antiken fehlt. Der Wille und die Weisheit Gottes wirken in der Schöpfung zusammen. „Gott erkennt", lehrte Pantänos, „die Dinge als seine Willensinhalte, θελήματα, da er wollend die Dinge geschaffen" [2]); und Gregor von Nyssa sagt: „Bei Gott trifft mit dem Willensakte, τῇ βουλήσει, die Allmacht zusammen, und das Maß der Macht ist der Wille, τὸ θέλημα, Gottes; der Wille ist aber Weisheit, der Weisheit aber eigen ist es, zu erkennen, wie Jedwedes sein soll" [3]). Insofern der Wille das Komplement der göttlichen Weisheit ist, welche der Welt Gesetz und Form gibt, tritt er an die Stelle, welche die Alten der irrationalen Materie einräumten, und in diesem Sinne konnte derselbe Gregor den göttlichen Willen als den Stoff der Welt betrachten: ἡ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστίν [4]).

2. Mit der Berichtigung des kosmischen Dualismus der alten Denker wird auch deren anthropologischer Dualismus verbessert; ist die Körperwelt nicht unrein und von einem widergöttlichen Elemente mit bestimmt, so ist auch im Menschen kein solches. Der Heiland hat einen menschlichen Leib angenommen ohne Verunreinigung, und so ist das Fleisch der Angelpunkt des Heiles geworden. „Das Sein im Fleische", sagt Tertullian, „ist der Menschenseele so wesentlich, daß sie nicht zum Heile gelangen kann, wenn sie nicht während ihres zeitlichen Daseins im Fleische den Glauben hat: adeo caro salutis est cardo [5]). Das materielle Element des Lebens hat auch an der Vollendung des Menschen teil, die in der Auferstehung des Fleisches vor sich gehen wird.

Durch Beseitigung der Scheu vor dem materiellen Elemente erhält auch eine anthropologische Anschauung ihre angemessene

[1]) Eph. 1, 11; vgl. Apoc. 4, 11. — [2]) Pantän. ap. Max. Scholin Greg. Naz. in dem Anhange der Galeschen Ausgabe von J. Scotus Eriq. de divisione nat., p. 19; vgl. Staudenmaier, Die Philosophie des Christentums 1840, S. 247. — [3]) Greg. Nyss. in Hex., p. 6. — [4]) De an. et resurr., p. 121 (Migne. XLVI). — [5]) Tert. de resurr. corn. 8.

Fassung, welche uns allenthalben im Altertume entgegentritt: die trichotomische Gliederung des Menschen in Geist, Seele und Leib, die bei den Indern als Gunalehre erscheint [1]), aber auch in der orphischen Theologie Geltung hat und von da in die pythagoreisch-platonische Psychologie übergeht [2]). Die Zerlegung des höheren Elementes im Menschen in Geist und Seele hat auch das Alte Testament, welches ruach und nephesch scheidet, und im Neuen werden analog *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα*, spiritus, anima, corpus unterschieden: „Der Friede des Herrn heilige euch ganz, daß euch Geist, Seele und Leib rein erhalten bleibe ohne Fehl bis zur Ankunft unseres Herrn“ [3]), und „Das Wort Gottes ist lebendig und mächtig und schneidiger als jedes zweischneidige Schwert und dringt durch bis zu der Teilung (*μερισμός*, divisio) der Seele und des Geistes und der Sehnen und des Markes“ [4]). Bei den Alten verschränkt sich nun mit dieser Vorstellung jener falsche Dualismus von Geist und Materie: Die Seele gilt als Mittelglied, damit die Befleckung des höheren Elementes durch das niedere vermieden werde. Der christlichen Vorstellung ist dieser Gedanke fremd, wie überhaupt in den neutestamentlichen Stellen nicht sowohl das Auseinanderhalten der drei Elemente als vielmehr die Totalität des ganzen Menschenwesens, das nach allen seinen Seiten bezeichnet wird, das Wesentliche ist. In anderen Stellen werden ja ähnlich die Seelenkräfte kumulativ aufgeführt, um das Innenleben ungeteilt zusammenzufassen: so in dem Gebote des Herrn von der Liebe, wo bei Matthäus: *καρδία*, *ψυχή διάνοια*, cor, anima, mens, bei Markus und Lukas zudem *ἰσχύς*, virtus, vires, genannt werden [5]). Grundlegend ist im Neuen, wie schon im Alten Testament nur die Unterscheidung von Seele und Leib: „Ist die Seele nicht mehr wert als die Nahrung und der Leib nicht mehr als das Gewand?“ [6]) und „Wie der Leib ohne die Seele tot ist, so ist der Glaube ohne die Werke tot“ [7]). Wenn der Apostel Paulus Adam eine lebende Seele, *ψυχὴ ζῶσα*, anima

---

[1]) Bd. I, §. 7, 6. — [2]) Das. §. 20, 2. — [3]) I. Thess. 5, 23. — [4]) Hebr. 4, 12. — [5]) Matth. 22, 37; Marc. 12, 30; Luc. 10, 27. — [6]) Matth. 6, 25. — [7]) Jac. 2, 26.

vivens, und Christus einen lebengebenden Geist πνεῦμα ζωοποιοῦν, spiritus vivificans nennt[1]), so bezeichnet er nicht zwei Seelenkräfte, sondern zwei Stufen der Begeistung, die sich wie Schöpfung und Erlösung verhalten[2]).

Der Mißbrauch, den die Gnostiker mit der paulinischen Unterscheidung des pneumatischen und des psychischen Menschen trieben, indem sie jenen als den Ausdruck ihrer Vollkommenheit ausgaben, diesen als den Vertreter der im Gesetze der Kirche befangenen Christen erklärten[3]), bestimmte die Kirche zur ausdrücklichen Verwerfung der Trichotomie. Das achte ökumenische Konzil von Konstantinopel erklärte 869, daß „das Alte und Neue Testament lehre, daß der Mensch eine denkende und geistige Seele hat (unam animam rationalem et intellectualem, μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοεράν), was alle aus Gott redenden (deiloqui, θεήγοροι) Väter und Lehrer der Kirche feststellen" (asseverare, κατεμπεδᾶν[4]). Der falschen apollinarischen Christologie mittelalterlicher Sekten gegenüber erklärt das Konzil von Vienne unter der 1311 erfolgenden päpstlichen Bestätigung, daß der Heiland eine „geistige oder denkende Seele, welche den Körper wahrhaft von sich aus und wesenhaft gestaltete, angenommen hat": animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere per se et essentialiter informantem assumpsisse[5]). Wenn das fünfte Laterankonzil, bestätigt von Papst Leo X. 1513, erklärt: anima vere per se et essentialiter humani corporis forma existit[6]), so ist der Ausdruck aristotelisch, die Lehre selbst aber die altchristliche.

Jene Trichotomie hat in der christlichen Philosophie nur eine sekundäre Bedeutung; sie erscheint in der scholastischen Unterscheidung der anima nutritiva, sensitiva und intellectiva und der anderen von der potentia rationalis, irascibilis und concupiscibilis, welch letztere auf die platonische Trias: λογιστικόν, θυμός und ἐπιθυμητικόν zurückgeht.

---

[1]) I. Cor. 15, 45. — [2]) Oben §. 47, 1. — [3]) Vgl. Iren. IV, 37; V, 6. — [4]) Denzinger Enchiridion symbolorum et definitionum Ed. IV. 1865, Nr. 274. — [5]) Ib. Nr. 408. — [6]) Ib. Nr. 621.

Indem das Christentum die Scheu vor dem sinnlichen Daseins- und Erkenntniselemente bannte, legte es auch zu einem Naturbegriffe den Grund, den die Mystik der Alten verfehlt hatte. Der Gedanke, der die indische und die neuplatonische Weltansicht wie ein Gespenst begleitet, daß die Endlichkeit, also die Natur, eigentlich gar nicht da sein sollte, wird ganz überwunden. Die Naturherrlichkeit des alten Paradieses wird von dem Neuen der Zukunft zugesprochen: kristallklar ergießt sich der Strom von dem Throne Gottes und des Lammes, der Baum des Lebens trägt zwölfmal Frucht im Jahre und seine Blätter machen die Völker gesunden [1]); von Blumen des Feldes und dem Sperlinge auf dem Dache spricht der Heiland, und er flucht dem Feigenbaume, der seine Naturbestimmung verfehlt hat. An die Gaben der Erde, Brot und Wein, sind die höchsten Geheimnisse geknüpft; das Samenkorn, der Weinstock, der Menschenleib werden zu Sinnbildern des Himmelreiches verklärt. Die Symbolik des Evangeliums und nachmals der Kirche greift in alle Gebiete des Naturlebens und es hatte auch die christliche Wissenschaft ihre Hierophysik, physica sacra, in der wohl das symbolische Element das empirische überwog, aber die theurgischen Verirrungen der Alten fernblieben.

3. Als Bindeglieder von Gott und Endlichkeit, Erkennen und Sein, natürlicher und sittlicher Welt, hatte Platon die Ideen, Aristoteles die Entelechien oder Formen hingestellt. Die platonische Ideenlehre litt aber an dem Widerspruche, daß die Ideen einerseits in Gott, andererseits als selbständige transzendente Wesenheiten gedacht wurden, die doch wieder den Dingen immanent sein sollten. Um die göttlichen Gedanken nicht nach Art menschlicher leer und wesenlos fassen zu müssen, sah sie Platon als Wirklichkeiten an, worin ihm die Spekulation der Magier vorausgegangen war, welche ihren Feruern ganz ähnlich zugleich Idealität und Dinglichkeit zugeschrieben hatten [2]). Für die christliche Anschauung war diese Schwierigkeit dadurch behoben, daß sie bei der Schöpfung den

---

[1]) Apoc. 22, 1 u. 2. — [2]) Bd. I, §. 28, 3.

Willen und die Weisheit Gottes zusammenwirkend faßte: die göttlichen Gedanken sind Leben in Gott: ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, quod factum est, in ipso vita erat [1]), also nicht leer und wesenlos, aber erst als sie sein Wille ins Dasein führte, wurden sie Wirklichkeiten. In diesem Sinne sagt Maximus Confessor: „Die in ihm in Ewigkeit bestandene Erkenntnis der Dinge machte der Schöpfer durch einen Willensakt zur Wirklichkeit und setzte sie hinaus": τὴν ἐξ ἀϊδίου ἐν ἑαυτῷ ὁ δημιουργὸς τῶν ὄντων ὑπάρχουσαν γνῶσιν, ὅτι ἐβουλήθη, οὐσίωσε καὶ προὐβάλετο [2]). Ebenso erklärt Petrus Damiani die Stelle in der Apokalypse: Quia tu creasti omnia et propter voluntatun tuam ernt, et creata sunt (Apoc. 4, 11): Prius dicitur, quia erant, postmodum fuisse creata, quia quae foris expressa sunt per conditionem operis, jam intra erant in providentia et consilio creatoris [3]).

Auch die Schwierigkeit, daß die Ideen dem göttlichen Wesen vorausgehen müßten, weil sie allgemeiner, also auch höhere Begriffe sind, Gott somit eine Art des Guten, des Wahren, des Lebens sein müßte, welche Rücksicht bei Platon die Klarstellung des Verhältnisses von Demiurg und θεὸς νοητός verhinderte, konnte das christliche Denken nicht beirren. Es erkennt vielmehr jene Prädikate als dem göttlichen Sein schlechthin gleich: Gott ist liebend heißt: Gott ist die Liebe [4]); er ist die Weisheit, die Wahrheit, das Leben. In diesem Sinne konnten die Väter Gott die αὐτοσοφία, die αὐτοζωή nennen [5]), und die Scholastiker lehren: Deus est sua essentia, während bei den Platonikern der störende Gedanke unüberwunden blieb, daß die Weisheit-selbst, das Leben-selbst doch irgend wie noch über Gottes Wesen hinausliegen müssen.

Das Verhältnis der Wesen zu den Ideen hatte der antike Idealismus als das der Teilnahme, μέθεξις, κοινωνία gefaßt.

---

[1]) Jo. 1, 3 u. 4 nach einer alten Interpunktion, die Augustinus seiner Erklärung zugrunde legt und die, obwohl von der Interpunktion der Vulgate abweichend, in der Perikope des Weihnachtstages erhalten geblieben ist. — [2]) Staudenmaier, Philosophie des Christentums, S. 339. — [3]) Petr. Dam. in Apoc. VI, 2; vgl. Staudenmaier, a. a. O. — [4]) I. Jo. 4, 8 u. 4, 16. — [5]) Unten §. 57, 2.

Auch dieser Begriff wird durch das Christentum in ungeahnter Weise vertieft. Wie alle Vermittelung, so wird auch alles Teilnehmen in erster Linie soteriologisch gefaßt, und damit auch der ontologische Begriff neugestaltet. „Wir sind Christi teilhaft geworden, wenn wir den Urgrund seines Wesens bis zum Ende festhalten“: *μέτοχοι γὰρ γεγόναμεν τοῦ Χριστοῦ ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως μέχρι τέλους βεβαίαν κατάσχωμεν*, participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium substantiae ejus usque ad finem firmum retineamus [1]). Gegenstand der *μετοχή* ist also auch hier die *ἀρχή*, sie gewährt Anteil an sich, aber es bedarf zugleich eines Anklammerns daran, um ihn zu bewahren. Die schwerste Drohung ist das Wort des Heilandes: *οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ*, non habebis partem mecum [2]), die Aufhebung des Teilhabens, welches dem Gläubigen gewährt ist. Was diesem die Gnade gewährt, ist auch ein Teilhaben am Geiste, das *κοινωνεῖν τοῖς πνευματικοῖς*, participatio spiritus [3]). Diese Teilnahme ist Erleuchtung und himmlisches Geschenk, Kraft des ewigen Lebens: *ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσαμένους Θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος* ... [4]). Jedes Geschenk und jede Gabe an alle Wesen „kommt herab von dem Vater des Lichtes, bei dem kein Wandel und kein Schatten von Veränderung ist“ [5]) und so erweitert sich die Teilnahme der Gläubigen am Heile zur Teilnahme aller Wesen an den Gaben, welche vom Ewigen stammen.

Mit der Feststellung des Wahrheitsgehaltes der Präexistenz der Ideen war auch die Lehre von der Präexistenz der Seelen auf ihren richtigen Kern zurückgeführt. Der Apostel sagt, daß die Glaubensboten in Gott auserlesen wurden vor der Gründung der Welt, heilig zu sein und tadellos vor seinem Angesichte (*κατενώπιον*) in der Liebe [6]) und berufen wurden durch einen heiligen

---

[1]) Hebr. 3, 14. — [2]) Jo. 13, 8. — [3]) Rom. 15, 27. — [4]) Hebr. 6, 4. — [5]) Jac. 1, 17; vgl. I. Tim. 4, 4. — [6]) Eph. 1, 4 sq.; vgl. Col. 1, 22; Rom. 8, 29 sq.; 2. Thess., 2, 13.

Ruf (κλήσει ἁγίᾳ)[1]). Danach war der Gedanke ihres Daseins von Ewigkeit in Gott, aber wurde ihr Dasein selbst erst aktuiert durch den Ruf, durch den sie Gott vor sein Angesicht stellte, also durch den Willensakt, der ihnen Wirklichkeit gab. Die Menschenseele ist in Gott präformiert: tanquam in ore Dei, in ejus veritate et sapientia, wie Augustinus sagt[2]), so gewiß der Welt- und der Heilsplan in ihm von Ewigkeit festgestellt war, aber ihr Eintritt ins Dasein geschieht durch den göttlichen Willen und ist von der Schöpfung des Körpers nicht verschieden. Der falsche Realismus, die Lehre von Seelen, die mit Gott koätern sind, und Leiber annehmen, wie man Kleider anzieht, ist damit beseitigt, ohne daß doch der Gedanke der himmlischen Urheimat des Menschen aufgegeben würde.

Die christliche Anschauung von der Präformation in Gott unterscheidet sich von der antiken dadurch, daß es sich bei dieser um den Weltplan, bei jener in erster Linie um den Heilsplan handelt; Platon sucht die Vorbilder der Dinge, die Apostel sprechen von der Vorbestimmung der Tatsache der Erlösung; von den Dingen dringt der menschliche Geist zu den Vorbildern mittels der Begriffe vor, die göttlichen Ratschlüsse werden von ihm im Glauben ergriffen, wodurch nun auch auf die göttlichen Werke ein Licht fällt, denn: „das Unsichtbare Gottes wird in seiner Schöpfung als Gedachtes erschaut": τὰ ἀόρατα αὐτοῦ τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται[3]), invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur[4]). Das ideale προεγνωσμένον in Gott ist das Erste, das reale φανερωθέν das Zweite, die πίστις im Menschengeiste das Dritte[4]). Darin lag der Fingerzeig für die christlichen Denker, auch die universalia ante rem, also die vorbildenden Gedanken der Dinge in Gott, die universalia in re also: deren Verwirklichung in den Dingen und die universalia post rem also: die nachbildenden Gedanken im erkennenden Subjekt zu-

---

[1]) 2. Tim. 1, 9. — [2]) Aug. de gen. c. Manich., II, 8. — [3]) Rom. 1, 20. — [4]) 1. Petr. 1, 20.

sammenzufassen. Wenn sie dadurch Platon und Aristoteles versöhnten, so geschah dies nicht durch einen ausgeklügelten Ausgleich, sondern auf Grund jener urchristlichen Anschauungsweise, bei welcher sich das Problem einfacher gestaltet, weil sich die Reihe: Ratschluß, Tatsache, Glaube leichter zusammenfügt, als die andere: Idee, Ding, Begriff, beide aber gehen auf die Reihe: Gottesgedanke, Wirklichkeit, Menschengedanke zurück.

4. Dem christlichen Idealismus ist der Begriff des Vorbildes und Gesetzes ebenso vertraut, wie der des Organischen, Immanenten. In dem Gebote: „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" [1]), wird ein Vorbild aufgestellt, aber zugleich auf das innere Maß, zu dessen Fülle zu kommen ist, hingewiesen. Der Heiland ist vorbildlich für die Gläubigen im doppelten Sinne: seine Menschheit ist der übernatürliche Typus unserer eigenen, und sein Wandel ruft uns zur Nachfolge auf. „Wir wollen", sagt Clemens von Alexandrien, der erste Begründer der christlichen Ethik, „das heilbringende Leben unseres Heilandes in uns ausprägen; schon hienieden wollen wir an das himmlische Leben denken, in welchem wir einst Gott geeint werden sollen; wir wollen uns salben mit dem Salböle, das ewigen Glanz gibt und reinsten Wohlgeruch duftet, indem wir am Leben Christi ein kenntliches Musterbild der himmlischen Unsterblichkeit besitzen, dessen Spuren wir folgen können" [2]). Das Vorbild ist aber zugleich der mystische Leib, in welchen jeder Gläubige je nach seiner Gabe und Berufung einwachsen soll; er ist also ebensowohl Glied, organischer Teil, wie Abbild, dem Vorbilde entströmen zugleich die Lebenskräfte.

Idee und immanenter Zweck können hier nicht auseinanderstreben, wie bei Platon und Aristoteles; der Logos ist Geist und Leben zugleich: creatrix veritas, fons vitae, wie Augustinus sagt. So gewiß das Wort Fleisch geworden ist, darf der transzendente Zug nicht die Endlichkeit überfliegen; so gewiß der Heiland verklärt worden ist und die Seinen zur Verklärung be-

---

[1]) Matth. 5, 48. — [2]) Clem. Al. Paed, I, 12, p. 59.

stimmt hat, darf sich der Menschengeist nicht mit der im Endlichen immanenten Gottesspur begnügen. Jedes Wesen hat sein Selbst und seine Wesenheit, diese sind aber auch seine Wahrheit, und dadurch hängt es mit der Wahrheit an sich zusammen, ist es der Ausdruck eines göttlichen Gedankens und hat darum einen Wert trotz seiner Endlichkeit und Unvollkommenheit. Es gilt von den Dingen, was der Apostel von den Speisen sagt: „Alle Kreatur Gottes ist gut: sie wird geheiligt durch das Wort Gottes" [1]).

Dieser Wert, immanent und transzendent zugleich, verbietet es dem denkenden Geiste, die Wesen in Qualitäten, Atome, Massenteilchen usw. aufzulösen oder sie zu Vorstellungsgruppen zu verflüchtigen; die mechanische und die subjektivistische Vorstellungsweise werden energischer als durch die platonischen und aristotelischen Bestimmungen abgewehrt.

Wie der antike, so unterscheidet der christliche Idealismus ein dreifaches Erkennen: das spirituelle, rationale und sinnliche, oder die Erkenntnis durch das *πνεῦμα*, die der *νοούμενα* und die der *βλεπόμενα* [2]). Aber die Glieder dieses Ternars sind weit bestimmter gegeneinander abgegrenzt als bei den Alten. Die spirituelle Erkenntnis steht als Heilserkenntnis der natürlichen, welche allen von je geworden ist, gegenüber. Letztere ist jene Erleuchtung, die jedem Menschen wird, der in diese Welt kommt [3]), die auch die Heiden haben, welche *φύσει τὰ τοῦ νόμου*, naturaliter ea, quae legis sunt, vollbringen [4]), erstere dagegen ist jene, die der Vater durch den Sohn denen gewährt, die er der Offenbarung würdigt [5]). Die Heilserkenntnis ist übernatürlich, wird durch den Glauben vollzogen und geht in erster Linie auf einen historischen Inhalt; sie wird dadurch vor der Subjektivierung bewahrt, welcher das Schauen des Göttlichen bei den Alten verfällt, und von der rationalen Erkenntnis scharf abgegrenzt, die bei jenen mit der schauenden immer zusammenzurinnen drohte. Die natürliche Vernunfterkenntnis dient

---

[1]) 1. Tim. 4, 4. — [2]) Oben §. 33, 2 u. f. — [3]) Jo. 1, 9. — [4]) Ro. 2, 14. — [5]) 1. Cor. 2, 7 usw.

dem Glauben, leitet aber die Erkenntnis der Sinne, daß sie in den Geschöpfen das Gedankliche (νοούμενα) erblicken [1]). Die Sinneserkenntnis aber ist ebenfalls vollwichtig, weil die Offenbarung sich in der sinnlichen Wirklichkeit vollzogen hat [2]).

Alle drei Elemente: sinnliche Gewißheit, rationale Erkenntnis des Übersinnlichen und Glaubensgewißheit gewähren einander im christlichen Bewußtsein wechselweise Rückhalt und Deckung. Das sinnliche Element kann nicht sensualistisch ausarten, weil es den doppelten Oberbau: Vernunft und Glauben, über sich hat; ebensowenig aber kann es, wie bei Platon, von dem intellektuellen aufgesogen werden, weil die Glaubensgewißheit auf das Sehen, Tasten, Hören der Zeugen zurückgeht [3]). Eine Weltanschauung, welche auf dem Logos fußt, kann ebensowenig den Gedanken zur Materie herabdrücken, wie sie ihn in Glauben und Schauen auflösen kann: *λογικαὶ γὰρ αἱ τοῦ Λόγου πύλαι* [4]). Die Grundlage für die Erfahrung, die Spekulation und die Offenbarungserkenntnis sind so gleichsehr gegeneinander abgegrenzt wie miteinander verbunden, und der christliche Idealismus damit vor Entartung sicherer gestellt als der antike. Wenn auf christlichem Boden auch Irrtümer sproßten, so kamen sie nicht aus dem gottgestreuten Samen hervor, als träte ein in diesem verborgener Fehler ans Licht, wie dies bei den alten Denkern der Fall war, sondern der Same des Irrtums kommt anderswoher [5]) und ein Auge wacht darüber, daß das Unkraut die Saat der Wahrheit nicht überwuchere.

5. Die großen Denker des Altertums hatten die Wahrheit als ein göttliches Gut und höchstes Strebensziel erklärt und in der Weisheit Erkennen und Wollen vereinigt erkannt, somit beide Ideen als die Leitsterne des ganzen Menschenwesens verstanden. Auf die Ganzheit und Einheit des Menschen und darum auf Vereinigung von Erkenntnis und Wille legt aber das Christentum, welches dem Willensleben neue Aufgaben und Ziele

---

[1]) Rom. 7, 22. — [2]) Vgl. oben §. 45. — [3]) Oben §. 45, 2. — [4]) Clem. Al. Coh. 1 fin. — [5]) Matth. 13. 25.

zeigt [1]), noch größeres Gewicht als jene und vervielfältigt die Berührungspunkte beider Grundkräfte des Innenlebens.

Die Wahrheit ist nicht bloß Gegenstand des Erkenntnisstrebens, sondern die Segensmacht, die das ganze Menschenwesen erneuert: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen" [2]). Ihr Innerstes ist die Heilswahrheit und diese ist nicht ein ruhender Besitz, sondern ein treibendes Element, der Antrieb des Kampfes mit der Sünde und die Bürgschaft des Sieges. In dem πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ [3]) verbindet sich Glaube und Gehorsam, Aufnehmen und Nachfolgen, Erkenntnis und Tat. Das Erkennen der Wahrheit gipfelt darin, daß wir die Wahrheit tun [4]); aber auch umgekehrt: das Tun führt zum Erkennen: „Wir kennen ihn, wenn wir seine Gebote halten" [5]); „wer den Willen des Vaters befolgen will, wird aus der Lehre selbst erkennen, ob sie von Gott ist" [6]); „in der Liebe erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind" [7]).

So tritt auch die Wahrheit zur Gerechtigkeit in ein Verhältnis, welches die Alten nicht in der Tiefe fassen konnten. Aristoteles nennt die Gerechtigkeit herrlicher als der Morgenstern [8]); aber Petrus spricht von einem Morgenstern, der aufgeht in dem Herzen und wie die Fackel am dunkeln Orte leuchtet [9]), und dieser ist doch noch herrlicher als jene Gerechtigkeit; sein Licht bringt den neuen Tag herauf, seine Wahrheit gibt Rechtfertigung und führt durch sie zur Gerechtigkeit. Bei Aristoteles gehen Wahrheitserkenntnis und gesetzhafter Wandel nebeneinander her, beide auf Göttliches hingeordnet, aber nicht von Gott angeordnet; Platon kennt zwar auch die Leitlinien, welche Gottes Vorbilder und Gesetze dem Erkennen und Wollen geben, aber ihre Einhaltung denkt er doch wesentlich nur an die eigene Kraft des Menschen gebunden. Die Kraft des Christen hebt aber erst an mit der Aufnahme der Wahrheit des

---

[1]) Oben §. 50, 2 a. E. — [2]) Jo. 8, 32. — [3]) Gal. 3, 1 u. 5, 7; vgl. oben §. 50, 3. — [4]) Jo. 3, 21. — [5]) 1. Jo. 2, 3. — [6]) Jo. 7, 17. — [7]) 1. Jo. 3, 19. — [8]) Bd. I, §. 35, 2. — [9]) Petr. 1, 19.

Heiles, der Rechtfertigung durch den Glauben und die ihm erwachsenden Werke, mit denen erst die Bahn der Gerechtigkeit erreicht wird.

Wie sich die Tugenden des Glaubens, des Erkennens und des Handelns in der christlichen Vollkommenheit verschränken im Gegensatze zu deren Trennung, welche auch die reinere Ethik der Alten nicht aufzuheben vermag, kann die Weisung des Apostelfürsten zeigen: „Betätigt in euerm Glauben die Tugend, in der Tugend die Erkenntnis, in der Erkenntnis die Selbstbeherrschung, in der Selbstbeherrschung die Ausdauer, in der Ausdauer die Frömmigkeit, in der Frömmigkeit die Brüderlichkeit, in der Brüderlichkeit die Liebe": *Ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονὴν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν, ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην* [1]). Die Reihe hebt vom Glauben an, schreitet zum Handeln und von da zum Erkennen fort, welches an seiner Frucht gemessen wird, erhebt sich zur Gottesfurcht, als deren reinste Frucht die Liebe zum Nächsten und die Gottesliebe erscheint. Alle diese Tugenden aber sind die Stufen, deren Ersteigung die Gläubigen der göttlichen Natur teilhaftig machen: *θείας κοινωνοὶ φύσεως*, divinae consortes naturae [2]).

Die Verbindung von Erkenntnis und Wille in der Gesamtbetätigung des Menschen, welche in jenem *πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ* vorliegt, zeigt auch der Begriff der *πίστις*, des Glaubens, in dessen Exposition im Hebräerbriefe der urchristliche Idealismus eine fast systematische Form annimmt. Der Glaube ist objektiv, der Bestand (*ὑπόστασις*, substantia) zu erhoffender und die Bewahrheitung (*ἔλεγχος*) unsichtbarer Dinge [3]); subjektiv aber die Verfassung des Inneren dessen, der sich Gott nahet: er muß glauben, daß Gott ist und Vergeltung übt [4]), der Schöpfer von allem ist. „Durch Glauben erkennen wir (*νοοῦμεν*), daß die Äonen durch das Wort des Herrn gegründet worden, aus dem Unsichtbaren (*τὸ*

[1]) 2. Petr. 1, 5 bis 7. — [2]) Ib. v. 4. — [3]) Hebr. 11, 1. — [4]) Ib. v. 6.

μὴ ἐκ φαινομένων) das Sichtbare (*τὰ βλεπόμενα*) geworden ist“ [1]). Als Schriftbelege für den Glauben werden aber angeführt teils Fälle des gläubigen Gehorsams, teils solche einer Gesamtverfassung des Inneren, durch welche der Mensch würdig wird, Wunderwirkungen zu erfahren und Wunder zu tun [2]), „eine Wolke von Zeugen“ für die Kraft des Glaubens im biblischen Altertume und ein Wegweiser zu dem „Fürsten und Weihevollender des Glaubens, Jesus“ (*εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν*, auctorem fidei et consummatorem) [3]). Also stellt sich der Glaube dar als ein der Hingebung entspringendes Erkennen mit übernatürlicher Weihe, von heilsgeschichtlichem Zusammenhange getragen, Bestimmungen, gegen welche die erhabensten Aussprüche Platons über die Ehrfurcht gegen Gott und die Pietät gegen die Traditionen wie ein bloßes Tasten und Ahnen erscheinen. Ausdrücklicher hebt die Freiwilligkeit des Glaubens Clemens von Alexandrien in seiner Definition hervor: „Der Glaube ist eine freie Beistimmung der Seele, ihr Gutes erarbeitend, des gerechten Wandels Grundstein“: *ἡ πίστις εἰ καὶ ἑκούσιος τῆς ψυχης συγκατάθεσις, ἀλλὰ ἐργάτις ἀγαθῶν καὶ δικαιοπραγίας θεμέλιος* [4]).

Das Licht, welches das Christentum in die Tiefen des menschlichen Innern und auf das Wurzelgeflecht der seelischen Regungen warf, ließ auch einen Begriff hervortreten, den die Weisheitsmaxime der Alten: Erkenne dich selbst, berührt, aber nicht klargestellt hatte: den Begriff des Gewissens *συνείδησις*, conscientia, in dem sich wieder Wahrheit und Gesetzhaftigkeit begegnen. Wenn der Apostel sagt: „Ich spreche die Wahrheit in Christo und lüge nicht, da mein Gewissen es mir bezeugt (*συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεως*, testimonium mihi perhibente conscientia mea) im heiligen Geiste“ [5]), so faßt er das Gewissen als den Wächter der im Menschen durch die Gnade niedergelegten Wahrheit. „Wenn er von den Heiden sagt, daß sie durch natürliche Kraft das Werk des Gesetzes vollbringen,

---

[1]) Ib. 11, 3. — [2]) Ib. v. 4 bis 38. — [3]) Ib. 12, 1 u. 2. — [4]) Clem. Al. Strom. V, p. 251 fin. — [5]) Rom. 9, 1.

das in ihr Herz geschrieben ist, da ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt, indem die Gedanken (*λογισμοί*) einander anklagen und freisprechen" [1]), so gilt es ihm als der Wächter des in dem Menschen eingegründeten Gesetzes, dem die Selbstprüfung, das Ja und Nein, Für und Wider abwägend, Aussprüche abzugewinnen sucht. Das Gewissen ist die Stelle unseres Inneren, wo Geist und Herz an die Wahrheit und das Gesetz, an die Güter der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntnis angewachsen sind.

6. Der antike Idealismus hatte die Willensfreiheit nicht bloß nach unten, nach Seiten der Naturnotwendigkeit abgegrenzt, sondern auch ihre obere Grenze, das Wirken Gottes im Menschen, berührt; Platon lehrte, daß uns die Tugend durch göttliche Fügung ohne unser Zutun zuteil wird [2]) und Aristoteles, daß das Göttliche auch in der Seele den ersten Anstoß gebe [3]). Aber erst das Christentum ließ als diese obere Grenze der Willensfreiheit die Gnade erkennen. Den Alten konnte die Kraft des Menschen, wenn die Gottheit sie stützte, ausreichend erscheinen, deren Gebote zu erfüllen, das christliche Bewußtsein sagte sich, daß die Aneignung der Erlösungstat, die innere Wiedergeburt, das Leben im Geiste mit Menschenkraft nicht vollzogen werden könne, so gewiß dies der natürlichen Fassungskraft inkommensurabel ist. Die unendlich gesteigerte Aufgabe verlangte eine göttliche Hilfe, anderer Natur, als sie auch die Begnadungen im Alten Testamente zeigen. Daher die Lehre von der Vorbestimmung *προόρισις*, praedestinatio, der Erwählten und ihre Siegelung, *σφραγίζειν*, signare, durch den heiligen Geist [4]).

Aber die Vorbestimmung führt keine Überhebung des pneumatischen Menschen über den physischen herbei: „Das Fleisch rühme sich nicht Ihm gegenüber, denn aus Ihm seid ihr in Christo Jesu, welcher uns zur Weisheit geworden ist von Gott und zur Gerechtigkeit und zur Heiligkeit und zur Erlösung, damit, wie geschrieben steht, sich im Herrn rühme, wer sich rühmt" [5]). In diesem Sinne

---

[1]) Rom. 2, 15. — [2]) Bd. I, §. 30 n. E. — [3]) Das. §. 33, I, S. 386. — [4]) 1. Cor. 2, 7; Eph. 1, 11; 1. Petr. 1, 2 u. 20. — [5]) Oben §. 50.

nennt die Kirche Christus fortitudo Martyrum, puritas Virginum; der die Tugend wirkt, ist sie in gewissem Betrachte selbst, aber doch nicht, indem er das endliche Selbst aufsaugt oder stillstellt, sondern indem er es erfüllt und ihm den Weg weist, durch dessen Einhaltung es sich erst der Gnade vergewissert und sie Anderen bezeugt. Hier zeigt sich die Innigkeit jener Durchdrängung des mystischen und gesetzhaften Elementes im Christentume[1]), die das Altertum nicht einmal als Ideal hinzustellen vermochte.

Das Problem von Gnade und Freiheit wirft zugleich ein neues Licht auf die Frage der Transzendenz und Immanenz des Idealen, also den platonisch-aristotelischen Streitpunkt. In der Gnade wird der Erwählte vorbestimmt, durch ein Siegel, einen vorausgehenden Gottesgedanken, ein transzendentes Maß der Kreatur; aber so gewiß der Erwählte eine besondere Aufgabe erhält, durch die er in den Organismus der Heilsauswirkung hineinzuwachsen hat, als ein individuelles Selbst, auf bestimmte Auswirkung hingeordnet, liegt eine immanente Kraft in ihm; er ist, antik gesprochen, zugleich Widerschein der Idee und selbstkräftige Entelechie. Die antiken Einseitigkeiten wiederholen sich nur in den häretischen Lehren: Die falsche Prädestinationslehre sieht im Erwählten nur die gottgedachte Lichtgestalt, ohne Rücksicht auf die jedwedem vorgeschriebene organische Einordnung und Auswirkung auf dem konkreten Boden des Gesetzes, und der Pelagianismus sieht im Menschen nur die immanente Kraft ohne ihren geheimnisvollen Zusammenhang mit der Überwelt und Übernatur.

Der gesamten Ethik mußte der christliche Idealismus ungeahnte Impulse geben, vermöge desselben Umstandes, der ihn die Kosmologie neubegründen ließ: vermöge der tieferen Fassung des Verhältnisses von Weisheit und Wille in Gott. Alle Ethik fußt auf dem gesetzhaften Elemente der Religion, aber strebt dem spekulativen zu; sie geht von den Normen des Wandels als göttlichen Geboten aus, aber sucht sie aus der göttlichen Weisheit zu deuten;

---

[1]) 1. Cor. 1, 29 bis 31; Jer. 9, 23.

sie betrachtet das Gesetz des Handelns nicht bloß im Lichte des Gebotes, sondern nach seiner Verwandtschaft mit dem Gesetze des Seins und Erkennens[1]). Wird Weisheit und Wille Gottes in neuen, tieferen Beziehungen erkannt, so fällt auch auf das Sein und das Sollen ein neues Licht, und erweitert die Ethik ihre Grenzen nach Seiten der Prinzipienlehre.

7. Die alten Denker hatten in richtiger Erkenntnis, daß die idealen Güter auch die sozialen Bindegewalten sein müssen, an dem Problem der Gesellschaft die Bewährung ihrer Lehren versucht. Von den sozialen Gebilden, welche ihnen vor Augen lagen, waren sie unbefriedigt: die griechischen Kommunen waren zu klein, um als die Sozietät zu gelten, auf welche der Mensch hingeordnet ist, und die Weltreiche waren zu sichtlich durch äußere Gewalt entstanden, als daß sie für die endgültige Auswirkung des sozialen Triebes hätten angesehen werden können. Es wurde richtig erkannt, daß Religion, Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit Menschheitsgüter sind und ihren adäquaten Träger nur in einer universalen Gemeinschaft finden, welcher der einzelne frei, aber ganz angehört, aber es mußte bei dem Postulate bewenden bleiben, daß es einen universalen Menschheitsverband geben sollte. In diesem Sinne sprach der Stoiker Zeno von dem „Staate des Zeus“, der alle Völker vereinigen sollte, Cicero von einem gottgeleiteten Weltreiche, Seneca von dem Staate, dessen Grenzen man mit der Sonne mißt, und bei dem man nicht auf diesen oder jenen Winkel blickt. Selbst ins Jenseits wurde dieser universale Verband vorgeschoben gedacht, als die societas hominum atque deorum[2]). Bei Platon tritt nicht der universale, sondern der ideale Charakter dieses Verbandes in den Vordergrund; er sucht die Urgemeinde, sowohl in dem Sinne der *ἐν λόγοις κειμένη πόλις*, die im Himmel und ewig ist, als in dem Sinne einer der Urzeit des Menschengeschlechtes angehörigen Gemeinschaft, über welche die Götter als Hirten walteten[3]). Auch

---

[1]) Bd. I, §. 15 g. E. — [2]) Bd. I, §. 38, 3. — [3]) Das. §. 30, 2 u. 27, 3; vgl. §. 1, 1.

er mußte sich mit dem Postulate begnügen, daß das Vorbildliche, und Einst=bestandene verwirklicht und erneuert werden sollte.

Was jene Weisen forderten und suchten, hat das Christentum ins Dasein gerufen. Die Kirche macht den Mißverhältnissen ein Ende, daß die Menschheitsgüter an Teilverbände nationaler und lokaler Natur verzettelt werden, indem sie sich als den befugten Träger der spirituellen Güter ausweist. Sie faßt die Völker und die Generationen in sich und verbindet Diesseits und Jenseits, sofern sie als triumphierende Kirche überirdisch ist. Sie ist vom Himmel und aus der Urzeit, aber doch mitten in der Wirklichkeit, transzendent und immanent. Sie macht das Hirtenamt zur Wahrheit und verbindet es mit dem priesterlichen und Lehramte.

Die Vergleichung von dem, was Platon forderte, und dem, was das Christentum verwirklichte, zeigt gleich sehr den Tiefblick des alten Weisen, wie die Unzulänglichkeit seiner Mittel. Platon verlangte als Grundstein seines Baues, als Hort seiner Gemeinde ein höchstes Lehrgut, *μέγιστον μάθημα*, *σοφόν*, das aber auch ein *ἱερὸν* ist, dessen Vertreter nicht nach Art der Priesterkasten, sondern nach Maßgabe der gottverliehenen Anlage die Herrscher, *ἄρχοντες*, sein sollten: er sucht die Hierarchie, die Lebensform der waltenden Kirche, ohne daß sein Gesichtskreis ihm etwas Entsprechendes hätte darbieten können. Er fordert, daß die Bürger wie Glieder eines Leibes in organischer Vereinigung stehen, daß die schon zum Schauen Gelangten die noch in der dunkeln Höhle Verschlossenen nach sich ziehen; darin liegt eine Vorahnung des organischen Charakters der Kirche und jener consummati in unum *τετελειωμένοι εἰς ἕν* [1]) und auch die Idee der Seelsorge wird gestreift, aber bei Platons Gemeinde findet jene plastische Gestaltung der Kirche von Oben nach Unten, vom Mittelpunkte zum Umkreise keine Anwendung, er kann nicht anders, als ein Gesetz zum anderen fügen und apollonische und morgenländische Weisheit aneinanderpassen; auch zu wirklicher Seelsorge kann es bei ihm nicht kommen,

---

[1]) Jo. 17, 3.

denn zum Heile gelangt bei ihm die Seele nur durch die Wissenschaft, Philosophie; die Menge muß sich bescheiden, von Wissenden geleitet zu werden, was fehlt, ist der Glaube, in dessen Befolgung sich Gebildete und Ungebildete zusammenfinden und dessen Einpflanzung die erste wahre Sorge für die Seele ist. Platon erkennt die Zusammengehörigkeit von Tradition und Autorität, aber die letztere muß er doch schließlich in der Vernunft allein suchen, da er keinen Zusammenhang seiner Staatsweisen mit den göttlichen Hirten der Vorzeit nachzuweisen vermag; die Kirche dagegen besitzt die traditio und die successio, die Kontinuität der Lehre und der Befugnis vereinigt, bei ihr sind Autorität und Tradition die Grundlage aller Gesellschaft, hinterlegt und innerlich verbunden. Platon erkannte auch die beiden Elemente der Religion: das mystische und das gesetzhafte, und die Neuplatoniker fühlten die Einseitigkeit ihres Mystizismus, allein jener kam nicht über die Forderung hinaus, daß Schauen und Handeln nebeneinander bestehen müßten, und seine späteren Verehrer meinten der subjektiven Erleuchtung des Epopten an dem rekonstruierten Gesetze der Vorzeit ein genügendes Komplement gegen zu können, als ob Theosophie und Theosebie nicht Äste eines Stammes sein müßten. Auch hier hat die Kirche von vornherein verbunden, was Menschenwitz mühselig zusammenzubringen suchte [1]).

Durch das Christentum wuchs der Sozialethik ein ganz neues Objekt zu an einer Stelle, welche die Alten mit Ahnungen und Phantasien ausgefüllt hatten, und von dem erschlossenen Gebiete fiel auch auf die älteren Sozialgebilde: die Familie und den Staat, ein neues Licht.

Die Idee der Kirche als Anstalt für das Menschengeschlecht ließ auch die geschichtliche Seite der sittlichen Welt tiefer auffassen, als es das Altertum vermocht hatte. „Ein Wort tritt jetzt hervor, welches nimmer die Lippen des Sokrates, noch des Platon,

---

[1]) Bd. I, §. 30 und 44, 4; vgl. ferner des Verfassers Didaktik II², §. 93 und S. 552 f.

noch des Aristoteles überschritten hatte: die Menschheit"[1]). Die Predigt des Weltapostels in Athen[2]) ist die Text der christlichen Geschichtsphilosophie, und der augustinische Gottesstaat der erste große Versuch ihrer Durchführung. Wenn bei Aristoteles die Geschichtskunde nur Material für sozialwissenschaftliche Induktionen zu beschaffen hat[3]), so ist dem christlichen Denken das Geschehen selbst Gegenstand spekulativer Betrachtung, da in ihm die göttlichen Ratschlüsse Körper gewonnen haben, wie in der Natur die vorbildenden göttlichen Gedanken. Ohne den Namen: Ideen in der Geschichte, zu haben, hat die christliche Anschauung die Sache. „Das Christentum", sagt ein neuerer Forscher, „schloß das Ganze der wirklichen Welt mit der erhabensten Kühnheit in die feste historische Ordnung der Vorsehung ein, welche den Faden von Anfang bis zu Ende in der Hand behielt. Ist es aber so, dann liegt dem Christentume eine Anschauung des Übersinnlichen zugrunde, wie sie keine Philosophie gefunden, keine Philosophie hervorgebracht hat"[4]).

---

[1]) Max Müller, Essays, 1869, II, S. 5. — [2]) Act. 17, 26 sq. — [3]) Bd. I, §. 35, 6. — [4]) Viktor v. Strauß, Der altägyptische Götterglaube, 1891, I, S. 37.

§. 55.

Das Fußfassen der christlichen Gedankenbildung auf der antiken.

1. Nach dem Siegeszuge des Evangeliums erhoben sich allenthalben auf den Grundmauern heidnischer Tempel christliche Gotteshäuser, eine Wandlung, von welcher der Name jener römischen Kirche ein Denkmal ist, die auf den Fundamenten eines Minerventempels steht und heute Santa Maria sopra Minerva heißt. Auch im Gebiete des Gedankens hat die Weisheit des Kreuzes die Mauern verwendet, welche der Tiefsinn der alten Denker aufgeführt hatte: die christliche Philosophie ist auch eine Santa Maria sopra Minerva; sie hat das ewige Licht, welches im Tempel Athenens brannte[1]), nicht ausgelöscht, sondern mit reinerem Öle genährt; der Speer der Promachos wurde zum Kreuze, die melancholische Eule zur glorienumwobenen Taube.

Das Überbauen des alten Mauerwerks war nicht Sache der Not, so wenig das Mauern in übertragenem Sinne, wie das im eigentlichen. Bei seinem Reichtum an spekulativen Momenten würde das Christentum der antiken Denkmotive und Lehrstücke auch entraten haben. Hätten zur Zeit der keimenden christlichen Spekulation anstatt Platon und Aristoteles vielmehr Demokrit und Epikur die Geister beherrscht, so hätte diese Spekulation lediglich die Glaubens- und Weisheitsinhalte der Heilslehre verarbeitet und alle auswärtige Philosophie sich ferngehalten. Dank dem edleren Geiste, der sich bei Griechen und Römern trotz des Verfalles erhalten hatte, fand das

[1]) Paus. I, 14, 16.

Christentum eine homogene Gedankenbildung vor und es konnte sich die Anschmelzung des Alten an das Neue, dem die Zukunft gehörte, vollziehen; jener bot einen Stützpunkt dar, dieses lohnte damit, daß es das Dargebotene auf die Nachwelt kommen ließ; danken wir doch nur der schützenden Hand der Kirche, was von der alten Philosophie zu uns gelangt ist, ohne sie aber der Vergessenheit verfallen wäre.

Man hat das Verhältnis des alternden, heilsempfänglichen Judentums zum Christentume in dem greisen Simeon, der das Christkind in seine Arme nimmt, vorgebildet gefunden; der Greis hält das schwache Kind, aber des Kindes Geist erleuchtet ihn: senex puerum portabat, puer autem senem regebat, wie es im Officium de pur. B. M. V. heißt. Man kann das auch auf die alte und die christliche Philosophie anwenden: das geschulte Denken der gealterten Systeme gab der jugendlich vordringenden Spekulation der Christenheit Haltepunkte und Anregungen, aber das Kind leitete den Greis: die Richtlinien und die zeugenden Prinzipien brachte die jüngere Gedankenbildung aus dem Eigenen zu.

Die Erhaltung der älteren ist in gewissem Betracht auch ein Akt pietätsvoller Schonung. Das christliche Wesen hat auf allen Gebieten, in Wissenschaft und Kunst, Sitte und Leben das Vorgefundene, soweit es mit dem eigenen Lebensprinzip vereinbar war, erhalten und fortgeführt, auch hier seinen katholischen, universalen Charakter bewährend. Das christliche Denken nimmt in seinem Verkehr mit der alten Philosophie keine ethnischen Elemente auf; die Denker und Lehrer sind viel zu eng untereinander und mit dem Zentrum der Kirche verbunden, als daß einzelne zweideutige, mißverständliche Bestimmungen der einzelnen Wurzel schlagen könnten. Wo aber wirkliche Abirrungen vorkommen, wie etwa bei Origenes, der in unstatthafter Weise antiken Anschauungen Raum gibt, findet der Irrende eine geschlossene Gegnerschaft sich gegenüber; wie der kräftige Organismus die Nährstoffe assimiliert und das Gift ausstößt, so jener Organismus, den das christliche Lebensganze darstellt. Einen synkretistischen Charakter konnten wir nicht einmal dem Neuplatonismus zuschreiben, da bei ihm das zugrunde liegende Ethos

so viel Ernst und Tiefe zeigte, daß es der aufgenommenen Elemente Herr wurde[1]), um so weniger hat die christliche Philosophie einen solchen, bei dem die Glut der Andacht, der Ernst der Aufgabe, die Gewalt der Intuition und des Gedankens allem, was sie aufnimmt, den Stempel des Geistes und der Wahrheit aufdrückt und es in einen höheren Zusammenhang einfügt. Das Christentum bewies seine Kraft an der Assimilation des organisierten Stoffes, als welcher die alte Philosophie zu bezeichnen ist; es ist Zeichen höherer Organismen, organische Stoffe aufzunehmen, während sich die niederen von unorganischen ernähren.

2. Die Voreiligkeit des Anschlusses an heidnische Weisheit verurteilte am schärfsten der große Apostel, der am bestimmtesten die Bekehrung der Heidenwelt ins Auge faßte und darum doppelten Grund hatte, das Heidentum von der Heilslehre fernzuhalten. Die Griechen, sagt der heilige Paulus, verlangen von uns Weisheit, wie die Juden Wunderzeichen, jenen ist der Gekreuzigte ein Spott, wie diesen ein Greuel. Gottes Weisheit wollte nicht, daß die Welt in ihrer Weisheit Gott erkenne, darum bestimmte er, daß der Ruf zur Erlösung der Gläubigen von denen, die vor der Welt Toren sind, ausgehe und das Wort wurde erfüllt: „Ich will die Weisheit der Weisen zunichte machen und den Verstand der Verständigen als nichtig erweisen" [2]). Nicht bloß jene Weisheit, sondern auch die darauf fußende Philosophie bezieht er in sein Verdikt ein: „Sehet zu, daß euch nicht jemand durch Philosophie und durch den leeren Trug täusche, wie er bei den Menschen umgeht, gebaut auf die Elemente der Welt und nicht auf Christus": *διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν* [3]). Aber derselbe Apostel gesteht den Heiden zu, daß ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben ist[4]) und daß sie Gott suchten, ob sie ihn wohl fänden, und daß sie an dem Ausspruche ihrer Dichter: „Wir sind seines Geschlechtes" einen Leitstern dazu besaßen[5]).

---

[1]) Bd. I, §. 42, u. 44, 1. — [2]) 1. Cor. 1, 19 sq.; Is. 29, 14. — [3]) Col. 2, 8. — [4]) Rom. 2, 15. — [5]) Act. 11, 27 u. 28.

Der Apologet Theophilos von Antiochien nennt den Kultus der Götter vernunftwidrig und die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen nichtig, da sie sich von der ältesten Urkunde, der Heiligen Schrift, abgewandt [1]). „Der irrtumsreiche Chor der Philosophen" sei zudem unter sich uneinig; auch die besten haben Verkehrtheiten gelehrt: Pythagoras die Seelenwanderung, Platon die Weibergemeinschaft. Aber derselbe Apologet beruft sich auf die Übereinstimmung der Sibylle und der Dichter mit den Propheten [2]) und nimmt die Anschauung von dem λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός auf, dem in Gott eingeschlossenen und dem aus ihm heraustretenden Worte [3]), wie sie Philon nicht ohne Anschluß an die Stoiker aufgestellt hatte. Theophilos verglich mit einem schönen Bilde die Menschenseele mit einem Metallspiegel, der Gottes Bild aufnehmen soll, aber es nicht vermag, wenn er vom Roste der Sünde angefressen ist [4]). Als ein solcher Rost galt ihm das Heidentum, aber so gewiß die Heiden von jenem Logos wußten, hätte er ihnen zugestehen müssen, daß ihr Spiegel doch auch lichte Stellen hatte.

Wo uns im christlichen Altertume ein starrer Rigorismus in der Ablehnung der antiken Weisheit entgegentritt, zeigt sich mehrfach damit auch eine unberechtigt-rigorose Auffassung der christlichen Vollkommenheit verbunden, die schließlich zu Lossagung von der Kirche führte; so bei Tatian und Tertullian. Der Apologet Tatianos, ein Assyrier von Geburt, in griechischer Wissenschaft unterrichtet, polemisiert gegen dieselbe in heftiger, unbilliger Weise: „Ihr sucht Gott und kennt euere eigenen Sachen nicht, ihr gafft den Himmel an und fallt in Gruben; euere Bücher gleichen Labyrinthen, ihre Leser dem Fasse der Danaiden... Ihr kommt mir wie Schiffende vor: während das Schiff dahinfährt, vermeinen sie, die Berge zögen vorüber: so wißt auch ihr nicht, daß ihr vorübergeht, die Zeitalter aber still stehen, so lange es dem gefällt, der sie gemacht hat... Da ihr Gott nicht kennt, herrscht Zwist unter euch:

---

[1]) Theoph. ad Aut. II, 4; III, 5 bis 8. — [2]) Ib. II, 36 bis 38. — [3]) Ib. II, 22. — [4]) Ib. I, 2.

ihr seid alle nichts und sprecht wie Blinde zu Tauben" [1]. Aber dieser Eifergeist kehrt sich später gegen die Kirche selbst; Tatian wurde Begründer einer gnostischen Sekte, welche die Äonenlehre annahm, die Ehe für teuflisch erklärte und bei der Eucharistie den Wein verwarf [2].

Tertullianus, der karthagische Rhetor und beredteste Anwalt der Christen, bekämpfte die alte Philosophie hauptsächlich als die Quelle der Häresie, wobei er den Sprachgebrauch auf seiner Seite hatte, der die Philosophenschulen und die ketzerischen Vereine mit demselben Namen: *αἵρεσις*, secta, bezeichnete. „Die Häresien empfangen ihre Ausrüstung von der Philosophie: daher stammen die Äonen und die Dreiteilung der Menschen bei Valentinus, der ja Platoniker gewesen war. Daher stammt bei Marcion der bessere Gott, der wegen seiner Untätigkeit der bessere sein soll: er ist von den Stoikern herübergenommen; die Vernichtung der Seele im Tode hat man den Epikureern abgelauscht. Die Leugnung der Auferstehung des Fleisches fußt auf der einstimmigen Lehre der Philosophen, die Gleichstellung der Materie mit Gott ist von Zenon; wo etwas von einer feurigen Gottheit vorgebracht wird, so steckt Herakleitos dahinter. Der armselige Aristoteles, der jenen die Dialektik gelehrt hat mit ihren buntscheckigen Sentenzen (versipellem in sententiis), die Meisterin im Aufbauen und Einreißen, mit ihren gezwungenen Konjekturen, ihren steifen Argumenten, sich selber zur Last, die alles immer von neuem behandelt, um schließlich gar nichts ausgemacht zu haben (omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit). Von da kommen jene Fabeln und endlosen Generalogien, die unfruchtbaren Grübeleien, die Reden im Krebsgang, vor denen der Apostel warnt" [3]. — Den Zusammenhang der Häresie mit der Philosophie faßt auch Hippolytus in seinen *Φιλοσοφούμενα* ins Auge, aber wie seine wertvollen Angaben über die letztere zeigen, läßt er das Gute daran gelten und erkennt, daß nur die gemißbrauchte Philosophie zu häretischen Verirrungen führt.

---

[1] Tat. Or. ad Graec. 26. — [2] Ir. I, 28; Hieron. ad. Galat. u. Comm. in Amos 2. — [3] Tert. de praescr. 7.

„Die besten Philosopheme", sagt Tertullian an anderer Stelle, „sind verderbte und verunstaltete Offenbarungslehren: die Heilige Schrift dient ihnen als Darlehnskasse; die gegen die Wahrheit aufgerichteten Bauten haben ihr Material aus der Wahrheit selbst entnommen [1])." Das übrige stammt von den bösen Dämonen.

Um die christliche Wahrheit dem Räsonnement der Philosophen zu entrücken, macht er ihren übervernünftigen Charakter zum widervernünftigen: „Gekreuzigt wurde Gottes Sohn: wir schämen uns dessen nicht, weil es schmählich ist; und gestorben ist Gottes Sohn: ganz glaubwürdig, weil es widersinnig ist; und begraben ist er auferstanden: ganz sicher, weil es unmöglich ist" [2]). Credo, quia absurdum est. Hier fehlt von den drei Elementen der christlichen Gedankenbildung: dem spirituellen, übersinnlichen und sinnlichen [3]), das mittlere. Es war Tertullian geradezu versagt, ein Übersinnliches zu denken; mit der Vorstellung der Realität verband sich ihm untrennbar die der Körperlichkeit: ipsa substantia corpus est rei cujusque [4]); nihil est incorporale, nisi quod non est [5]). Darum ist auch Gott zwar Geist, aber zugleich Körper [6]): die Seele ist ebenfalls körperlich von derselben Gestalt wie ihr Leib, zart, hell, luftartig; sie geht aus dem Samen hervor wie ein Absenker, tradux, aus dem Mutterstamme [7]). Diesem Materialismus entspricht eine sensualistische Erkennungslehre: der Verstand dankt den Sinnen seine ganze Erkenntnis; zwar erfaßt jener das Spirituelle, dieser nur das Körperliche, aber der Rang der Objekte bedingt nicht den der Erkenntniskräfte: quo modo enim praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum [8])?

Hier wiederholt sich die Erscheinung, welche sich bei der stoischen Theologie zeigt: ein mit religiöser Gesinnung verbundener Materialismus, der daher rührt, daß die Realität Gottes und des Geistes nicht genügend verbürgt erscheint, wenn beide nicht zugleich materiell gedacht werden. Er ist von dem atheistischen eines Demokrit und

---

[1]) Apologet 47. — [2]) De carne Chr. 5. — [3]) Oben §. 54, 3. — [4]) Adv. Hermog. 35. — [5]) De an. 7; de carne Chr. 11. — [6]) Adv. Prax. 6. — [7]) De an. 9. — [8]) Ib. 18.

Epikur weit entfernt; er lehrt: Gott ist Stoff, nicht aber wie jener: der Stoff ist Gott. Möglich, daß Tertullian, der Seneca schätzte, unbewußt von der Stoa beeinflußt wurde, was nicht stattgefunden, wenn er die großen Denker des Altertums gewürdigt hätte. Bekanntschaft mit der veredelten Mystik eines Platon und Plotin hätte ihn auch vor der Verirrung seines Alters bewahren können, in dem mit der leidenschaftlichen phrygischen Orgiastik zusammenhängenden Montanismus die wahre Gestalt des Christentums zu finden.

Vereinzelt steht in der altchristlichen Literatur die Spottschrift des Hermias auf die Philosophen, *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*, welche den Ausspruch des Apostels, daß die Weisheit dieser Welt Torheit vor Gott ist, dahin erweitert, daß jene Weisheit in ihrer Anmaßung und ihren Widersprüchen von jedermann als Torheit zu erkennen sei. Die Lehre von der Seelenwanderung wird nicht ohne Witz kritisiert, der Streit der Schulen über die Prinzipien humoristisch gegeißelt, indem der Verfasser fingiert, daß er sich der Reihe nach den verschiedenen Philosophen hingegeben habe und immer wieder durch andere irre gemacht worden sei. „Was habe ich", ist das Ergebnis, „von meiner langwierigen Bemühung? Wie soll ich es machen, um die vielen, vielen Sätze wieder aus meinem Kopf herauszubringen?" [1]) Mit dem Scherze, daß der fingierte Philosophenschüler die unzähligen Welten Epikurs vermessen müsse, schließt der Aufsatz: „Mit Proviant auf wenige Tage versehen, reise ich ab; eine neue Welt vermesse ich in kurzer Frist, ebenso eine zweite, dritte, tausendste und die wievielte noch? Denn bereits ist Alles finstere Unwissenheit, dunkle Täuschung, grenzenloser Irrtum, endlose Einbildung und Unverstand über alle Begriffe. Es fehlte nur noch, daß ich mich daran machte, die einzelnen Atome zu zählen, welche die vielen, vielen Welten bilden, damit nichts von mir unerforscht bleibe, da dies ja so notwendige und nützliche Dinge sind, von denen das Heil der Familien und Staaten abhängt [2])." Daß Pythagoras und Platon um nichts besser wegkommen, ist freilich ungerecht,

---

[1]) Herm. Irris. 7. — [2]) Ib. 10.

und daß der Spötter in die Bahnen jener Skeptiker gerät, welche Lukian repräsentiert, ist eines Christen nicht würdig. Zu seiner Entschuldigung aber kann der Kontrast gelten, in welchem die Zerfahrenheit der Philosophen mit der Geschlossenheit der Kirchenlehre stand; wenn er jene *οἱ ἔξω φιλόσοφοι*: die Philosophen draußen nennt, erkannte er auch eine Philosophie innerhalb des Christentums an, so daß seine übermütige Plänkelei ihm wohl nicht als das letzte Wort in der Sache galt.

Was den Anschluß des christlichen Denkens an das antike erschwerte, war somit: der Zusammenhang des letzteren mit der heidnischen Gottesanschauung, die Überhebung vieler Philosophen, der üble Eindruck, den ihr Gezänk hervorrufen mußte, endlich das Liebäugeln der Häretiker mit ihnen. Die Momente aber, welche auf den Anschluß hinwiesen: die Übereinstimmung des Christlichen und Antiken in der idealistischen Grundanschauung und der konservative Grundzug des Christentums, waren die stärkeren.

3. Von entscheidender Bedeutung für diesen Anschluß war die Wirksamkeit solcher Männer, welche von der Philosophie aus zum Christentume gelangt waren und dieses als den Hafen für die friedlosen Irrfahrten der Spekulation, zugleich aber die reinen Elemente der alten Philosophie als den dahin weisenden Kompaß, nicht durch kühle Reflexion, sondern durch eigenes Erleben, durch beglückendes Innewerden erkannt hatten. Die bekehrten Philosophen wurden zumeist die eifrigsten philosophischen Bekehrer; sie konnten ihren ehemaligen Gesinnungsgenossen am wirksamsten zur Nachfolge aufrufen; sie behandelten zumeist die Lehren, an denen sie früher gehangen mit Anerkennung ihres Wahrheitsgehaltes schonend, während sie doch an dem tiefgreifenden inneren Erlebnisse ihrer Bekehrung einen Markstein besaßen, der die Verschiebung der rechten Grenzen verhinderte. Von diesen gilt das Wort der Schrift: In omnibus requiem quaesivi et in hereditate Domini morabor[1]). Der Dichter Paulinus von Nola hat den Gegensatz des

---

[1]) Eccli. 24, 11.

friedlosen Suchens und des endlichen Findens schön in den Versen ausgedrückt:

> Discussi, fateor, sectas, Antonius, omnes,
> Plurima quaesivi, per singula quaeque cucurri,
> Sed nihil inveni melius quam credere Christo [1]).

Auch ihn verdroß es nicht, gesucht zu haben, weil er so andere Suchende beraten konnte.

Die Reihe eröffnet Justinus, um 89 von heidnischen Eltern in Palästina geboren, der durch einen Gläubigen, der sich ihm nicht nannte, vom Platonismus zum Christentume hinübergeleitet wurde. Platoniker war auch Athenagoras von Athen, der die Heilige Schrift las, um gegen die Christen zu schreiben, aber von ihrer Wahrheit überwältigt wurde; durch seine Bittschrift für die Christen um 177 reiht er sich den Apologeten an; in der Abhandlung über die Auferstehung des Fleisches verteidigt er den von den Philosophen am schärfsten angegriffenen Punkt der Heilslehre. Von einem Apostelschüler wurde Pantänos, welcher der Stoa angehangen hatte, bekehrt, der erste Leiter der Katechetenschule zu Alexandria († 202). Auch Titus Flavius Clemens, zu Alexandria um 150 geboren, drang von den Mysterien und der Philosophie zur christlichen Wahrheit vor; er organisierte den Unterricht der Katechetenschule und gab ihm in seinen Schriften: *Λόγος προτρεπτικός*, Cohortatio, *Παιδαγωγός* und *Στρωμάτεις* oder *στρώματα*, mit vollem Titel: *Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωμάτεις*, Gewebe von wissenschaftlichen Aufzeichnungen im Geiste der wahren Philosophie — planmäßig abgestufte Lehrmittel. Justinus und Clemens haben allen ihren Nachfolgern die leitenden Gedanken gegeben.

Von Justinus ist uns der Bildungsgang und die Bekehrungsgeschichte bekannt. Er suchte über die Welträtsel in allen Philosophenschulen Auskunft, und die Reihenfolge der Systeme, die er nennt, dürfte zugleich die Rangordnung derselben ausdrücken. Er wandte sich an einen Stoiker, aber dieser ließ ihn unbefriedigt, weil

[1]) Paul. Nol. ad Anton. Opp. ed Mur. p. 693.

er nichts von Gott lehrte und dies auch für überflüssig erklärte; der Peripatetiker, ein scharfsinniger Mann, stieß ihn durch die Ausbedingung des Honorars ab; ein Pythagoreer forderte als Vorbildung mathematische und musikalische Kenntnisse und wies, da diese fehlten, den Lernbegierigen ab. Erst ein Platoniker gewährte ihm mehr; seine Unterweisung beglückte und erhob ihn, und im einsamen Wandeln am Meeresstrande verarbeitete er diese Anregungen [1]). Dabei begegnete ihm einst ein Greis, der ihm Bedenken gegen die platonische Lehre, insbesondere gegen die Annahme der mit der Natur der Seele gegebenen Unsterblichkeit, erweckte. Dieser wies ihn auch darauf hin, wie jung die Philosophie im Vergleich zu den Glaubensurkunden der Juden sei:

„Im grauen Altertume lebten Männer, weit älter als alle diese vermeintlichen Philosophen, fromm, gerecht und Gott angenehm, die auf Eingebung des heiligen Geistes sprachen und das Künftige, wie es jetzt eintrifft, vorhersagten; sie werden Propheten genannt. Diese allein schauten die Wahrheit und verkündeten sie den Menschen, scheuten sich vor niemand, kannten keine Furcht, beugten sich keiner Meinung, sondern sprachen nur das aus, was sie, erfüllt von dem heiligen Geiste, hörten und sahen. Noch sind ihre Schriften vorhanden, und wer zu diesen greift, kann die reichste Belehrung finden über die Prinzipien und den Endzweck (*περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ τέλους*) und was sonst der Philosoph wissen muß, sobald er ihnen nur Glauben schenkt (*πιστεύσαντα ἐκείνοις*). Nicht mit Beweisen (*μετ' ἀποδείξεως*) versahen sie ihre Lehren (*τοὺς λόγους*), da sie über alle Beweise erhabene, glaubwürdige Zeugen der Wahrheit waren. Das Geschehene und noch Geschehende nötigt uns, ihren Worten beizustimmen (*συντίθεσθαι*). Aber auch wegen der Wunderkräfte (*δυνάμεις*), die sie vollbrachten, verdienen sie Glauben, weil sie Gott, den Schöpfer des Alls und den Vater priesen und seinen Sohn Jesus Christus verkündeten... Du aber bitte vor allem, daß dir die Tore des

---

[1]) Just. M. Dial. c. Tryph. 2 sq.

Lichtes geöffnet werden, denn nicht jeden ist dieses kenntlich und verständlich (συνοπτὰ καὶ συννοητά), wenn ihm nicht Gott und sein Gesalbter das Verständnis gibt. — Nachdem der Greis dies und anderes gesprochen, hieß er mich es weiter verfolgen (διώκειν), ging von dannen, und ich sah ihn nicht wieder. In meiner Seele aber flammte es auf wie Feuer, und die Liebe zu den Propheten und den Freunden Christi erfüllte mich. Als ich seine Lehren bei mir überdachte (διαλογιζόμενος), fand ich in ihnen die allein sichere und fruchtbare Philosophie. In diesem Sinne und aus diesem Grunde bin ich Philosoph[1]."

4. In seinen Apologien legt Justinus dar, daß die volle Wahrheit in dem menschgewordenen Logos beschlossen ist, aber daß auch die Heidenwelt nicht aller Wahrheitserkenntnis bar gewesen. Einesteils seien aus dem Alten Testamente Samenkörner der Wahrheit (σπέρματα τῆς ἀληθείας) überallhin gedrungen und von den Philosophen und anderen Schriftstellern aufgenommen worden[2]. Anderenteils aber gewährte der Logos als allverbreiteter eine unmittelbare, obschon dunkle Wahrheitserkenntnis, und Justinus nennt ihn in diesem Sinne *Λόγος σπερματικός*, was an den stoischen Kunstausdruck anklingt, aber eine ganz andere Bedeutung hat, da die Samengedanken der Stoiker die Prinzipien der Dinge sind, der justinische übernatürliche Samengedanke aber die Erleuchtung der Geister wirkt: „So haben die Alten vermöge des in sie gesenkten Teilchens des göttlichen Samengedankens jeder für sich etwas Verwandtes geschaut und richtig wiedergegeben: *ἕκαστός τις ἀπὸ τοῦ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο.* Da sie aber, selbst in wesentlichen Punkten, Widersprechendes gelehrt haben, zeigt sich, daß sie es nicht zu einem höher- und weiterblickenden Wissen, zu einer unwiderleglichen Erkenntnis gebracht haben. Was immer von ihnen richtig gelehrt worden ist (καλῶς εἴρηται), das gehört uns Christen, denn nächst Gott beten wir den Logos, den ungewordenen und unaussprechlichen

---

[1]) Just. M. Dial. c. Tryph. 7 u. 8. — [2]) Ap. I, 44.

Gott, an und lieben ihn, da er um unsertwillen Mensch geworden, um unsere Leiden zu teilen und uns Heilung zu schaffen. Die alten Schriftsteller konnten aber insgesamt vermöge des ihnen innewohnenden angeborenen Logos-Samens die Wahrheit nur dunkel sehen (*διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ Λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*); denn etwas anderes ist der Same und das Abbild von Etwas, nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehen (*σπέρμα καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν*) und etwas anderes die Sache selbst, welche die Einstreuung und Nachbildung bewirkt [1])."

So hat es zu jeder Zeit Männer gegeben, die mit dem Logos lebten (*οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες*) und sie sind Christen, mögen sie auch als Atheisten gegolten haben; so bei den Griechen Sokrates und Herakleitos [2]). Aber auch schlichte Leute, welche die Buchstaben nicht kennen und ungebildet reden, haben Kenntnis von der Dreieinigkeit und dem Weltende, „woraus man ersieht, daß diese Dinge nicht Ergebnisse menschlicher Weisheit sind, sondern daß Gotteskraft sie eingibt" [3]). Der Umstand, daß diese inneren Offenbarungen auch mißdeutet werden, führt Justin auf den beirrenden Einfluß der Dämonen zurück, welche Mythen eingeben, die den Sinn der Offenbarung verhüllen. So wurde das Urwasser, über dem der Geist Gottes schwebte, als Kore personifiziert, Tochter und Gattin des Zeus und der erste Gedanke Gottes als Athene [4]).

Athenagoras charakterisiert die Gotteserkenntnis der Philosophen als eine unvollkommene, weil nur aus der individuellen Vernunft geschöpfte, gegenüber der auf der Offenbarung fußenden: „An die Frage nach dem Dasein Gottes sind die Dichter und Philosophen, von dem göttlichen Hauche berührt (*κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς*), der eigenen Seele folgend, wie an andere Fragen herangetreten, um die Wahrheit zu finden und zu erkennen; doch zeigten sie sich unfähig zur Erkenntnis der vollen Wahrheit, indem sie über Gott lernen wollten, aber nicht von

[1]) Apol. II, 13. — [2]) Ib. I, 46. — [3]) Ib. I, 60. — [4]) Ib. 61.

Gott, sondern alle von sich selbst, woher es kam, daß jeder über Gott und Materie, Ideen und Welt eine andere Lehre aufstellte. Wir aber haben als Bürgen für unsere Erkenntnis und Glaubensüberzeugung Propheten, die, vom göttlichen Geiste ergriffen, über Gott und Göttliches geredet haben [1])."

Auf jenes Erkennen *κατὰ συμπάθειαν* führt Athenagoras euripideische und sophokleische Aussprüche über die Einheit Gottes zurück, darunter die auch von Justinus und Clemens angezogenen Verse des Sophokles: *εἷς, εἷς ἀληθείαισιν, εἷς ἔστιν θεός* usw. [2]) und ebenso die pythagoreische und platonische Gotteslehre [3]).

5. Clemens erkennt wie die Apologeten eine Verwandtschaft der griechischen Weisheit und Philosophie mit der christlichen Wahrheit an und erklärt sie ebenfalls teils aus Entlehnungen von Lehren der Heiligen Schrift, teils aus der Wirkung des „besamenden Logos", aber er nimmt zugleich eine Vermittelung durch die Engel an, welche Gott zu Hirten der Völker gesetzt [4]). Er beachtet auch mehr den Hintergrund der griechischen Weisheit, den er bei den morgenländischen Völkern, aber auch in Traditionen der Urzeit findet, die durch das Evangelium ihre Bestätigung erhalten haben: „Es bestand von altersher eine wurzelhafte Gemeinschaft (*ἔμφυτος κοινωνία*) der Menschen mit dem Himmel; durch Unkenntnis verfinstert, tritt sie jetzt plötzlich aus dem Dunkel hervor und leuchtet uns auf" [5]). Das Lied vom Logos ist uralt, älter als die phrygischen und arkadischen Mythen [6]). Er bahnt damit der nachmals von Eusebios, Lactantius, Augustinus u. a. durchgeführten Anschauung den Weg, daß auch die Uroffenbarung ein Bindeglied zwischen der Weisheit der Heidenwelt und dem Glauben bildet [7]).

Durch diese Anschauung und vermöge der umfassenden gelehrten Kenntnis, die Clemens auszeichnet, gewinnt bei ihm die antike

---

[1]) Athenag. Suppl. 7. — [2]) Bd. I, §. 15, 2 a. E., die Verse werden auch von Cl. Al. Coh. p. 21, Eus. Praep. ev. XIII, p. 680; Theodoret De cur. Gr. cf. VII, p. 590 zitiert. — [3]) Suppl. 5. — [4]) Clem. Al. Strom. I, 13, p. 128, 17, p. 134; VII, 2, p. 288. — [5]) Coh. p. 15. — [6]) Ib. p. 1. — [7]) Vgl. oben §. 47, 3.

Weisheit und Wissenschaft mehr Körper als bei seinen Vorgängern, und er kann die Philosophie als einen Schatz bezeichnen, welchen Gott den Griechen gegeben, wie er den Juden das Gesetz gab. Er dehnt das paulinische Wort, daß das Gesetz der Zuchtmeister, *παιδαγωγός*, auf Christum hin war [1]), auf jene aus: *ἡ φιλοσοφία ἐπαιδαγώγει τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν* [2]); sie war bis zur Ankunft des Herrn den Griechen zur Gerechtigkeit notwendig. Als Gabe des göttlichen Logos behält sie auch, nachdem dieser die volle Wahrheit gebracht, ihren Wert, und es ist ungerechtfertigt, sie als Gabe böser Dämonen zu verwerfen. Der Apostel Paulus meine in seinem Verdikte nur die materialistische Philosophie Epikurs und der Stoa, nicht die Philosophie überhaupt [3]). „Unter Philosophie verstehe ich nicht die stoische, noch die platonische, noch die aristotelische, sondern die Auslese und den Inbegriff (*σύμπαν τὸ ἐκλεκτικόν*) dessen, was jede dieser Schulen zutreffend (*καλῶς*) gelehrt hat, als Anleitung zu der mit frommer Einsicht (*μετ' εὐσεβοῦς ἐπιστήμης*) verbundenen Gerechtigkeit [4]).“ „Gegen die Wahrheit, die wir besitzen, steht freilich die hellenische, wenn sie auch denselben Namen führt, zurück an Umfang der Erkenntnis, an Stärke der Beweise, an göttlicher Kraft, denn wir sind von Gott belehrt (*θεοδίδακτοι*) und durch wahrhaft heilige Schriften von Gottes Sohn unterwiesen [5]).“ „Aber wenn sie auch die Gründe der Wahrheit nicht erfaßt (*καταλαμβάνει*) und die Gebote des Herrn nicht auszuführen vermag, so bereitet sie doch den Weg der königlichsten Wissenschaft vor, in manchem Betracht veredelnd und die Gesinnung vorbildend und gleichsam beizend zur Aufnahme der Wahrheit“ (*ἀμηγέπη σωφρονίζουσα καὶ τὸ ἦθος προτυποῦσα καὶ προστυφοῦσα εἰς παραδοχὴν τῆς ἀληθείας* [6]).

Von der Erkenntnis, welche die alte Philosophie gewährt, *ἐπιστήμη*, ist bei Clemens jene noch verschieden, welche er als die

---

[1]) Gal. 3, 24. — [2]) Strom. I, p. 122, Sylb.; Ib. VI, 8, p. 275. — [3]) Ib. I, 11, p. 127. — [4]) Ib. I, 7, p. 124. — [5]) Ib. I, 20, p. 137. — [6]) Ib. I, 16, p. 133.

Vollendung des Glaubens, *πίστις*, hinstellt und fundamentale Erkenntnis, *γνῶσις κρηπὶς ἀληθείας*, nennt. Jene vorbereitende Erkenntnis findet im Glauben ihr Maß und Ziel; sie dient ihm wie Hagar der Sara diente [1]), er ist ihr Regulativ und Kriterium: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον* [2]). Der Glaube aber ist ein freiwilliges Aufnehmen (*πρόληψις ἑκούσιος*), eine Zustimmung des frommen Sinnes (*θεοσεβείας συγκατάθεσις*), und wie der heilige Apostel sagt, der Bestand zu erhoffender, die Bewahrheitung unsichtbarer Dinge [3]). Vermöge seines Zusammenhanges mit dem Willen kann der Glaube nur in einer, durch sittliche Zucht geläuterten Gesinnung Wurzel schlagen [4]). Auf Glaube und Zucht aber erhebt sich die Gnosis: „Der Glaube ist schon Gnosis, aber gedrängte Erkenntnis des Nottuenden (*σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις*); die Gnosis aber der bestätigende und festigende Nachweis (*ἀπόδειξις ἰσχυρά καὶ βέβαιος*) des im Glauben Aufgenommenen, durch die Unterweisung des Herrn auf den Glauben gebaut (*ἐποικοδομουμένη*), ihn fortführend zur wissenschaftlichen Unwiderleglichkeit und Erfaßbarkeit" (*εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ κατάληπτον παραπέμπουσα* [5]).

Die Gnosis ist Clemens die mystisch-spekulative Vollendung des Glaubens, deren Halt und letzte Norm aber das gesetzhafte Element bildet: sie ist mit der Liebe verschwistert: „Dem Glauben wird die Gnosis gegeben, der Gnosis die Liebe, der Liebe das Erbe" [6]). Der Glaube aber ist in der Tradition verankert: „Wie wenn jemand vom Menschen zu jenem Tiere herabsänke, in das Kirkes Zauber verwandelte, so hörte derjenige auf, Gottes zu sein und christgläubig, welcher sich gegen die Überlieferung der Kirche auflehnte (*ἀναλακτίσας* mit Anlehnung von Act. 9, 5 *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν*, wörtlich: ausschlagen) und sich in den Wahn menschlicher Häresien verlöre" [7]).

---

[1]) Ib. I, 5, p. 122. — [2]) Ib. II, 4, 157. — [3]) Ib. II, 2, p. 155; Hebr. 11, 1. — [4]) Strom. III, 5, p. 190. — [5]) Ib. VII, 10, p. 311. — [6]) Ib. l. l. — [7]) Ib. VII, 16, p. 321.

6. Clemens' Nachfolger haben den Ausdruck Gnosis wegen des damit getriebenen Mißbrauches fallen lassen, umsomehr, da sein Bild des echten Gnostikers auch fremde, an die Stoa anklingende Züge zeigt; auch die Parallele der Philosophie mit dem Gesetze wurde aufgegeben, da Clemens zu viel sagte, wenn er den Heiden eine Art Rechtfertigung durch die Philosophie zuschrieb; im übrigen hat die Entwickelung der christlichen Spekulation die von Clemens gegebenen Linien eingehalten. „Wir sind berechtigt zu sagen, Clemens habe den Plan entworfen, welchen die spätere theologisch-philosophische Summa der Scholastik durchführte, wenngleich sein Gedanke im Anfange des 3. Jahrhunderts noch nicht mit der Präzision formuliert wurde, welche er ein Jahrtausend später erhielt"[1]).

Der hervorragendste von Clemens' Schülern, Origenes, erklärt, die Philosophie stehe mit der geoffenbarten Wahrheit nicht durchgängig in Übereinstimmung, aber auch nicht in Widerspruch. Viele Philosophen erkannten, daß ein Gott sei, der Alles hervorgebracht, also eine Wahrheit des Alten Testamentes; einige lehrten zudem, daß Gott Alles durch sein Wort hervorgebracht habe und regiere, also eine Wahrheit des Neuen Testamentes[2]). Viele wußten, daß die Seele unsterblich ist, und daß es ein Gericht nach dem Tode gibt[3]); in der Ethik und Physik lehren die besseren fast dasselbe wie die Christen. Abweichend von der Wahrheit sind die Lehren über die Ewigkeit der Materie, die Beschränkung der göttlichen Vorsehung auf die höheren Sphären, die Astrologie, die Anschauung von dem Weltbestande ohne Anfang und Ende.

Den propädeutischen Charakter der griechischen Philosophie hat Theodoret von Kyros († 458) in seinem apologetischen Werke am anschaulichsten dargestellt. Er nennt das Buch: „Heilung krankhafter Stimmungen der Griechen oder das Wiederfinden der evangelischen Wahrheit in der griechischen Philosophie": *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἤτοι εὐαγγελικῆς ἐξ Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις*, gewöhnlich zitiert als Graecarum affectionum

[1]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, 1881, S. 298. — [2]) Orig. Homil in Gen. 14, 3. — [3]) Hom. in Lev. 7, 6.

curatio. Er sagt darin nicht wesentlich Neues, „dafür hat er aber das von seinen Vorgängern Gesagte in eine klare, lichtvolle Ordnung gebracht und den Gegensatz zwischen christlicher und heidnisch-hellenischer Welt- und Gottesanschauung auf bestimmte Gesichtspunkte reduziert, deren Entwickelung zu einer in ihrer Art erschöpfenden Darlegung des zu erörternden Gegenstandes Gelegenheit bietet“ [1]). In der ersten Abhandlung oder Homilie redet Theodoret die Griechen an: „Schenket, o Freunde, euern Philosophen Glauben, die euch die erste Weihe geben und unseren Lehren vorarbeiten (*προτελοῦσιν ὑμᾶς καὶ τὰ ἡμέτερα προδιδάσκουσιν*). Sie gleichen den Singvögeln, welche die menschliche Stimme nachahmen, aber den Sinn der Worte nicht verstehen: so sprechen jene von den göttlichen Dingen und erkennen nicht die Wahrheit ihrer eigenen Worte (*οὐκ ἔγνωσαν ὧνπερ ἔλεγον τὴν ἀλήθειαν*). Sie sind, meine ich, zu entschuldigen, da ihnen kein Prophet die Fackel trug, kein Apostel sie zum Lichte leitete, und sie allein die (menschliche) Natur zur Führerin hatten, in die wohl Gott seine Schriftzüge gegraben (*θεοχάρακτα γράμματα*), welche jedoch der Irrtum der Sünde verwischt hat. Aber der göttliche Dichter hat sie aufgefrischt und sie nicht zu grunde gehen lassen und damit seine Vorsehung, die von Anbeginn reichte, betätigt... Wie der milde Gott zu der Menschen Nutzen ihren Ackerfeldern Regen spendet, aber zum Überflusse und aus seiner Fülle auch die Wüsten und Berge tränkt, und wie das Ackerland seine edlen Früchte bringt, das unbestellte aber wilde — sehen wir doch auf Gräbern und Mauerwerk Feigenbäume entsprossen — so hat er auch die Gabe der Erkenntnis (*τὸ τῆς γνώσεως δῶρον*) vorzüglich den Frommen gegeben, aber auch solchen, die es nicht sind, gerade wie den Regen den Wüsten und Wäldern [2]).“

7. Die Gegensätze, welche Justin und Tatian, Clemens und Tertullian in der Beurteilung des Wertes der antiken Philosophie repräsentieren, glichen sich in der Folge mehr und mehr aus. Die

---

[1]) K. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Lit., 1861, I, S. 265 f. — [2]) Theod. de Graec. aff. cur. I, p. 822, Migne.

Anschauung wurde die maßgebende, daß jene einen Wahrheitsgehalt habe, der als solcher der christlichen Wahrheit verwandt ist, da ja die Vernunft letztlich aus demselben Logos stammt, der sich uns in der Offenbarung enthüllt, aber daß jener Gehalt verdunkelt, mit Irrtum versetzt und unter die einzelnen Schulen aufgeteilt sei, woraus die Aufgabe erwachse, ihn ans Licht zu fördern, zusammenzuführen, sich anzueignen. So sagt Lactantius in seinen Institutionen, in welchen er „die Gebildeten zur wahren Weisheit, die Ungelehrten zur wahren Religion zu führen“ unternimmt: „Die ganze Wahrheit und das gesamte Geheimnis der göttlichen Religion haben die Philosophen berührt (attigerunt); aber was einzelne gefunden, vermochten sie nicht gegen den Einspruch anderer zu verteidigen, weil dazu die Vernunft nicht ausreichte (ratio non quadravit) und sie das als wahr Erkannte nicht zur Einheit zusammenfassen (in summam redigere) konnten“ [1]).

Hieronymus mahnt, die Lehren der Heiden aufzusuchen, aber nicht um sie zu lassen, wie sie sind, sondern um sie zu christlichen zu erheben, wie die Juden die gefangenen Frauen zu Weibern nahmen und zu Israelitinnen machten [2]). Ein anderes biblisches Bild wendet Gregor von Nyssa an, wenn er sagt, die heidnische Wissenschaft gleiche dem Golde und Silber der Ägypter, welches die Israeliten dem Dienste der Götzen zu entziehen und dem des wahren Gottes zu weihen angewiesen wurden [3]). Dasselbe Gleichnis führt Augustinus aus: „Wenn jene Männer, die sich Philosophen nennen, zumeist die Platoniker, Wahres und mit unserem Glauben Einstimmendes (accomodata) ausgesprochen haben, so ist dies nicht zu fürchten, sondern vielmehr den unrechtmäßigen Besitzern zu unserem Gebrauche abzufordern (vindicanda). Denn wie die Ägypter nicht bloß Götzenbilder und schwere Lasten hatten, welche das Volk Israel verabscheute, sondern auch Gefäße und Schmuck von Gold und Silber und Prachtgewänder, welche jenes Volk beim Auszuge aus Ägypten sich zu besserem Gebrauche aneignete, nicht

[1]) Lact. Just. div. VII, 7, 8. — [2]) Hieron. Ep. 70 ad Magnum. — [3]) Greg. Nyss. de vita Mos. Opp. I, p. 209, Par.

aus eigener Machtvollkommenheit, sondern auf Gottes Geheiß, da die Ägypter selbst die rechte Verwendung nicht kannten: so sind auch nicht alle Lehren der Heiden leerer und abergläubischer Wahn, schwere Lasten, nichtige Mühe, die wir, unter Christi Führung die Heidenwelt verlassend, verabscheuen und dahinten lassen sollen, sondern sie umfassen auch zum Zwecke der Wahrheit geeignetere freie Wissenschaften und manche nutzbringende Lebensvorschriften, und selbst über die Verehrung des höchsten, einigen Gottes finden sich bei ihnen wahre Aussprüche, gleichsam Gold und Silber, das sie nicht gemacht, sondern sozusagen aus den Schachten der göttlichen Vorsehung, die alles erfüllt, geschürft, was sie freilich verkehrter- und verletzenderweise zum Dienste der Dämonen verwenden, was aber der Christ, der geistig ihre traurige Gemeinschaft verläßt, zum rechten Dienste der Verkündigung des Evangeliums mitnehmen soll. Auch ihre Gewänder, d. i. Einrichtungen zwar von Menschen, aber der menschlichen Gesellschaft angemessen und für das Leben unentbehrlich, dürfen wir nehmen und behalten zu christlicher Verwendung. Haben dies nicht viele treffliche von unseren Gläubigen getan? Sehen wir nicht, mit welcher Masse von Gold und Silber und Prachtgewändern beladen Cyprian, der freundliche Lehrer und seligste Märtyrer aus Ägypten ausgezogen ist, und ebenso Lactantius, Victorinus, Optatus, Hilarius, der Lebenden zu geschweigen und die ungezählte Schar der Griechen... Jenes Ereignis im Buche Exodus ist ohne Zweifel figürlich, um dies vorzudeuten, was ich, ohne einer anderen gleich guten oder besseren Deutung vorzugreifen, behaupten möchte[1])."

In der Übersicht über die Geschichte der alten Philosophie in seinem „Gottesstaate" [2]) führt uns Augustinus gleichsam durch die Schatzkammern, welche die Arbeit jener Männer und seine eigene gefüllt haben, und seine Darstellung faßt orientierend die Hauptpunkte zusammen, an denen der Anschluß der christlichen Gedankenbildung an die antike sich vollzog. Die Philosophie, ist der Grund-

[1]) Aug. de doctr. Christ. II, 41, 60 u. 61. — [2]) De civ. Dei VIII, 1 sq.

gedanke, ist die Liebe zur Weisheit, die Weisheit ist Gott[1]), also ist die echte Philosophie die Liebe zu Gott: verus philosophus est amator Dei. Die Philosophen, die mit Ruhm diesen Namen führen, suchten Gott und gingen dabei hinaus (transcenderunt) über alles Körperliche; sie erkannten die Form, das Bleibende im veränderlichen Wesen als das von Gott stammende, sie erkannten das Unsichtbare Gottes durch das Geschaffene; sie unterschieden, was vom Geiste geschaut wird, von dem Sinnlich-wahrgenommenen und lehrten ein Licht der Geister, in dem Alles geschaut wird, Gott, der Alles gemacht hat[2]). So dachten Platon und Pythagoras, aber die Weisen der verschiedensten Völker hatten dieselbe Grundanschauung[3]). Jene Denker sind es aber, die uns näher gekommen sind, als alle anderen, da sie über die mythische wie die politische Theologie der Heidenwelt hinausgeschritten sind[4]).

Es sind also die Grundgedanken des Idealismus, die hier in voller Klarheit als die Anschlußpunkte der beiden Weltanschauungen aufgewiesen werden.

---

[1]) Sap. 7, 25. — [2]) Ib. VIII, 6 u. 7 fin. — [3]) Ib. 9. — [4]) Ib. 5.

§. 56.

Der Anschluß an die vorplatonische und die platonische Philosophie.

1. Zu der ältesten Physik sowie zu der herakleiteischen und eleatischen Mystik hat die werdende christliche Philosophie nur geringe Beziehungen. Thales wird gelegentlich lobend genannt, weil sein Prinzip auf die Überlieferung von den Wassern zurückgehe, über welchen der Geist Gottes schwebte[1]; auch seine Unterscheidung von Gottheit, Dämonen und Heroen wird als Zeugnis für das Dasein der Geisterwelt herangezogen[2]. Von seinen Nachfolgern wird von Anaxagoras anerkannt, daß er den Geist als Prinzip setzte[3], und daß er sich von den Eudämonisten rühmlich unterschied, indem er das höchste Gut in der Betrachtung und der daraus entspringenden Freiheit fand[4].

Der dunkle Herakleitos, der vom Logos gesprochen, und den auf heidnischer Seite Amelius mit „dem Barbaren", d. i. dem Evangelisten Johannes, zusammengestellt hatte[5], wird von Justinus mit Sokrates als Christ vor Christus genannt[6]. Clemens führt seinen Ausspruch: „Wer nicht hofft, wird das Unerhoffte nicht finden, da es schwer zu finden und zu fassen ist", als Parallele zu dem Ausspruche von Isaias, welchen er nach der LXX las: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen"[7]; aber bemerkt auch,

---

[1]) Min. Fel. Oct. 19. — [2]) Athenag. Supplic. 23. — [3]) Eus. Praep. ev. XIV, 13, p. 750. — [4]) Clem. Al. Strom. II, 21, p. 179. — [5]) Eus. Praep. ev. XI, 19, p. 540, vgl. Bd I, §. 42, 5. — [6]) Just. Apol. I. 46. — [7]) Clem. Al. Strom. II, 4, p. 158. Is. 7, 9: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.* Vulg.: Si non credideritis, non permanebitis. Vgl. unten §. 63, 4.

daß Herakleitos für Bakchen, Mysten, Magier, Nachtschwärmer geschrieben habe[1]). Hippolytos gibt seine Lehre wieder, daß „das All Logos, Ewigkeit, Vater und Sohn, gerechter Gott ist" [2]), aber verhehlt auch nicht, daß der Gnostiker Noetos seine Lehre ganz aus „dem Dunkeln" schöpfte[3]). Mehrfach wird Herakleitos beistimmend genannt, weil er die Vergänglichkeit alles Irdischen nachdrücklich gelehrt habe.

Die Eleaten werden gelobt, daß sie auffordern mit dem Geiste zu schauen, was nicht mit den Augen zu sehen ist, wie der Vers des Parmenides besagt: *Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα, νόῳ παρέοντα βεβαίως*[4]). Aber sie werden getadelt, daß sie das Sinnlichwahrnehmbare zum bloßen Scheine herabsetzen[5]). Die Polemik des Xenophanes gegen die Götterbilder wird mehrfach billigend erwähnt[6]).

2. Bestimmtere Anknüpfungspunkte fand die christliche Spekulation bei den Pythagoreern. Das philolaische Wort von dem einigen Gotte, dem Führer und Herrscher, dem ewigen, unentwegten[7]), das schon Philon zitiert hatte, wird mehrfach angezogen[8]). Die Verbindung der Begriffe der Wahrheit und der Weisheit, wie sie Pythagoras vollzieht[9]), würdigt besonders Augustinus und er fügt den Zahlbegriff als dritten hinzu, indem er die unveränderliche Wahrheit der Zahlen erwägt und ihre Heimat und Stätte sucht, weit von allem Körperlichen[10]), Weisheit und Zahl aber auf Grund der Stelle im Ecclesiastes, die er las: Circuivi ... ut quaererem sapientiam et numerum[11]) vereinigt dachte[12]). In dem für Augustinus so bedeutsamen Begriffe ordo liegt ein pythagoreisches Element. Richtig erkennt Kyrillos, daß die Zahlenverhältnisse bei

---

[1]) Coh. p. 22. — [2]) Hipp. Ref. IX, 9. — [3]) Ib. 8, vgl. Bd. I, §. 14, 4. Vgl. Dräseke: „Patristische Herakleitosspuren", im Archiv f. Gesch. d. Philos. 1899, S. 158 bis 172. — [4]) Theodor. Graec. aff. cur. I, p. 80. Migne. — [5]) Eus. Praep. ev. XIV, 17. — [6]) Cl. Al. Strom. VII, 4, p. 302 u. f. — [7]) Bd. I, §. 17, 3. — [8]) Athenag. Suppl. 6, Bd. I, §. 17, 3. — [9]) Bd. I, §. 16, 5. — [10]) Das. §. 17, 1, und unten §. 63, 1. — [11]) Eccle. 7, 26. Vulg: sap. et rationem. — [12]) Aug. de lib. arb. II, 11, vgl. unten §. 63, 1.

den Pythagoreern auch die Verhältnisse der Begriffe repräsentieren: die Einerleiheit, Gleichheit, die Einstimmung, Bedingtheit[1]). Die Geltung der Autorität, welche dem αὐτὸς ἔφα zugrunde liegt, wird den Einwürfen gegen die Verbindlichkeit des Glaubens entgegengehalten.

Für die Zahlensymbolik sind nächst den philonischen Schriften die pythagoreischen für die Kirchenschriftsteller die Bezugsquelle. Der pythogoreische Ausspruch, daß Gott der Vater und Fürsorger aller Wesen ist, in dessen Kraft und Wirksamkeit sich fortwährend die Harmonie des Alls verwirklicht, wird wiederholt angeführt[2]).

Die Tetraktys aber war den christlichen Denkern fremdartig, weil sie Gott zwar über die Welt hinaushebt, aber mit dieser und der Materie und der Form in eine Reihe stellt[3]). Auch für die mathematische Theologie hatte das Christentum keine Stelle, wohl aber erhielten nach Pythagoras' Vorgange die mathematischen Studien als Propädeutik zur Philosophie und Theologie ihre Stätte im Lehrwesen der Kirche, so daß noch in dem Quadrivium des Mittelalters pythagoreischer Einfluß nachwirkt[4]).

Präexistenz und Seelenwanderung wurden ebenfalls abgelehnt, die letztere macht Hermias zur Zielscheibe seines Spottes; doch spricht er von den Pythagoeern weit achtungsvoller als von den anderen Schulen, indem er sie nennt: „Philosophen alten Schlages, ernste schweigsame Männer, die ihre Lehren wie Geheimnisse überliefern“[5]). Wenn er beschreibt, wie er als Pythagoreer den Himmel mißt und Zeus selbst von ihm lernt und dessen Herrschaft dadurch befestigt wird, so läßt die scherzhafte Verdrehung doch noch den pythagoreischen Gedanken erkennen, daß die Zahl der Schlüssel für die Welt und die Erkenntnis zugleich ist, den der Spötter verstand, aber nicht verstehen wollte.

---

[1]) Cyr. c. Julian. I, p. 20 Aub. — [2]) Cl. Al. Coh. p. 21. Cyrill. c. Jul. I, p. 30. Lactantius. Inst. div. I, 5. — [3]) Bd. I, §. 17, 6 und 26, 1. — [4]) Vgl. des Verf. Didaktik, Bd. I, S. 221. — [5]) Herm. Irris. 8.

Den pythagoreischen Vergleich der Einstimmung des seelisch-leiblichen Lebens mit der musikalischen Harmonie führt Athanasius durch, ohne jedoch die Seele zur Harmonie des Körpers zu machen, wie es ungeschickte Pythagoreer taten: „Wie jede Saite ihren eigenen Ton hat, ihre Harmonie und Verbindung aber nur vom Künstler beurteilt und gefunden werden kann — denn dann zeigt sich ihre Harmonie und richtige Verbindung, wenn der Tonkünstler die Saiten schlägt und jede in entsprechender Weise berührt — so urteilt auch die Seele, da die Sinne im Körper wie eine Leier gestimmt sind, wenn der verständige Geist sie regiert, und sie weiß, was sie treibt und tut“ [1]).

Sokrates nennt Justin unter den Christen vor Christus. Er konnte in gewissem Betracht als Vorläufer der Märtyrer gelten: er wurde des Atheismus beschuldigt wie die Christen auch, und er starb für seine Überzeugung wie die Glaubenszeugen. Selbst Tertullian, der das Dämonium des Sokrates nicht als einen höheren Geist gelten läßt, muß zugeben, daß aus dem Weisen, der, den Schierlingsbecher in der Hand, über die Unsterblichkeit philosophierte, angeborene Überzeugungen sprachen, welche auf dem Wege zur Wahrheit sind, von dem sie erst durch die räsonnierende Philosophie abgelenkt wurden [2]). Man nahm freilich, wie es vielfach schon das Altertum getan hatte, den idealisierten platonischen Sokrates für den historischen. Aus Xenophons Memorabilien wird mehrmals das Wort zitiert, Gott gleiche der Sonne, in deren Glanz kein Auge schauen könne [3]).

Sokrates' Mißtrauen in sein eigenes Wissen lobt Theodoret und sieht darin die Empfänglichkeit für den Glauben: Niemand findet, was er nicht sucht, niemand sucht, der die Meinung hat, daß er ohnehin wisse; Erkenntnis des Nichtwissens ist der Anfang des Wissens [4]).

---

[1]) Athen. Or. c. gent. 31. — [2]) Tert. de an. 1. — [3]) Xen. Mem. IV, 3, 13. Cl. Al. Coh. 6, p. 21 und Strom. V, 14, p. 256. Euseb. Praep. ev. XIII, p. 678. Cyrill. c. Jul., I, p. 32. — [4]) Theod. de cur. Graec. aff. I, p. 798 Migne.

In Sokrates wurde ferner der zur Selbsterkenntnis mahnende Weise hochgeschätzt. Diese aber erhält eine tiefere, religiöse Wendung: „Gott hat", sagt der Apologet Melito, „erhabene Dinge vor dich gestellt... erkenne seine Güte darin, daß er dir Vernunft gab, darüber zu urteilen, so rate ich dir, dich selbst kennen zu lernen, um Gott recht kennen zu lernen; erkenne, daß Etwas in dir ist, was Seele heißt, durch welches das Auge sieht, das Ohr hört, der Mund redet" [1]). Weitergehend hat der große Athanasius den Gedanken durchgeführt, in unserem Selbst Gott zu ergreifen. Er fußt dabei auf den biblischen Stellen: „Das Wort des Glaubens ist in unserem Herzen" [2]), und „das Reich Gottes ist in euch" [3]), aber seine Ausführung kann doch auch an Sokratisches erinnern. „Der Weg der Wahrheit hat sein Ziel in dem wahrhaft seienden Gotte; zur Kenntnis und genauen Feststellung dieses Weges brauchen wir aber nichts als uns selbst; wenngleich Gott über allem ist, so ist doch der Weg zu ihm nicht fern und außer uns, sondern in uns, und wir können in unserem Innern seinen Ausgangspunkt finden [4])." Unsere Seele ist der Weg, weil sie durch den Logos nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Wenn sie sich ihres Sündenschmutzes entledigt, so erstrahlt in ihr wie in einem Spiegel der Logos als das Bild des Vaters und in ihm erfaßt sie den Vater [5]). Damit wird freilich die sokratische Dialektik, die sich ja ebenfalls in den Begriffen: Selbst, λόγος, Gott bewegt hatte, weit überflogen. Doch schlug man diese Dialektik höher an, als es uns ihre nähere Kenntnis gestattet: Augustinus sagt, Sokrates habe die letzten Gründe in Gottes Willen gesucht und die Reinheit des Herzens als Bedingung seiner Erkenntnis angesehen [6]), wobei ihm wieder mehr der platonische als der historische Sokrates vorschwebt. Des letzteren Mängel verkennt er aber nicht, wenn er sagt, daß er das höchste Gut nicht klar stellt, da er vielmehr alles berührt, bejaht, verneint (movet,

---

[1]) Melit. Apol. 8. — [2]) Deut. 30, 14. — [3]) Luc. 17, 21. — [4]) Athan. Or. contra gent. 30. — [5]) Ib. 34. — [6]) Aug. de civ. Dei VIII, 3. Doch äußert er sich anderwärts wieder günstig, wie dies bes. Minucius Felix und Novatian tun.

asserit, destruit), und so seine Schüler willkürlich herausgreifen konnten, was jedem gefiel[1]).

3. Ein eigentliches Bindeglied zwischen der antiken und der christlichen Spekulation bildet erst Platon, in dem man vorzugsweise die reineren, höheren Elemente der vorchristlichen Gottes- und Weltanschauung vereinigt dachte. Hier hatte Philon vorgearbeitet, der besonders in seiner vielgelesenen Schrift über die Weltschöpfung die Übereinstimmung der mosaischen und platonischen Schöpfungslehre aufgezeigt[2]), aber auch heidnischerseits Numenios, von dem die Bezeichnung Platons als *Μωΰσης ἀττικίζων* stammt[3]). Die Apologeten sahen in Platons Gottesbegriffe den christlichen vorgebildet; Clemens nennt ihn den besten in allem, den wahrheitsliebenden, den gottbegeisterten: *οἷον ϑεοφορούμενος*[4]). Augustinus spricht von dem Staunen, welches viele Christen ergriffen, wenn sie hörten oder lasen, daß Platon über Gott so vieles mit der Wahrheit Übereinstimmendes gesagt habe[5]). Eusebios von Cäsarea sagt von ihm: „Ich verehre den Mann außerordentlich, ja erachte ihn als Freund mehr als andere Griechen und schätze an ihm viel Liebes und Verwandtes, wenngleich er nicht durchgängig die gleichen Anschauungen hat“[6]). Er widmet seiner Lehre drei Bücher (XI bis XIII) seiner Vorbereitung für das Evangelium, „in welcher der christliche Platonismus seine gelehrten Triumphe über die von den Spuren der echten, alten Weisheit abgekommene heidnische Superstition feiert“[7]).

In manchen Punkten wurde das Christliche in Platon auch höher veranschlagt, als zugegeben werden kann. Man fand schon bei ihm Bestimmungen, welche erst von den Neuplatonikern herrühren, besonders in der Lehre vom intellegiblen Gotte; man deutete gelegentliche Äußerungen Platons in christlichem Sinne: so die

---

[1]) Aug. de civ. Dei VIII, 3. Eine Zusammenstellung der Äußerungen der Kirchenschriftsteller über Sokrates gibt Harnack in der Rede: „Sokrates und die alte Kirche.“ Gießen 1901. — [2]) Bd. I, §. 40, 4. — [3]) Das. §. 39, 2. — [4]) Cl. At. Strom. I, 8, p. 125. — [5]) Aug. de civ. Dei VIII, 11. — [6]) Eus. Praep. ev. XIII, 18. — [7]) Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie 1861. Bd. I, S. 87.

Stelle in der Politeia über die blutige Verfolgung, welche das Los des Gerechten ist[1]). Griff man hie und da fehl, so erkannte man doch richtig in der ganzen Denkrichtung und Weltanschauung des großen hellenischen Theologen eine der christlichen verwandte Gesinnung. Hatte doch kein antiker Denker wie er das mystische und das gesetzhafte Element der Religion zu binden gewußt, keiner so kraftvoll den Polytheismus auf seinen Ursprung in der Verehrung des einen Gottes zurückgebogen, keiner so von Überwelt und Jenseits, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele aus tiefster Überzeugung gesprochen, keiner so den Zusammenschluß der Menschen im Dienste der Gottheit und der Wahrheit, als vorangelegt in den Anfängen der Geschichte gefordert.

Den Grund der Übereinstimmung von Platonismus und Christentum fand man, nach dem Vorgange der jüdischen Platoniker, Aristobulos' und Philons'[2]) darin, daß Platon das Alte Testament oder wenigstens dessen Gotteslehre gekannt habe. Es ist kein Grund, letzteres als leere Einbildung abzuweisen[3]), aber es können auch die Urtraditionen als das Verbindende angesehen werden, worauf die Kirchenväter gleichfalls hindeuten, so Augustinus, wenn er platonische Lehren als einen Gemeinbesitz der Weisen aller Völker bezeichnet[4]).

Was sich gebildete Christen gemeinhin aus Platon aneigneten, kann eine Stelle aus einer Rede des Kaisers Konstantin zeigen, welche lautet: „Platon, der alle übrigen Philosophen an guter Gesinnung übertraf und zuerst den Sinn der Menschen gewöhnte, sich vom Sinnlichen zum Geistigen und Unveränderlichen zu erheben, der sie anwies, den Blick nach oben zu richten, lehrte zwar einen höchsten, über allem Dasein stehenden Gott und das mit vollem Rechte, allein er ordnete diesem einen zweiten unter ... und fehlte weiter gegen die Wahrheit, indem er viele Götter zuläßt, auch solche von sinnlicher Gestalt ... Er selbst hat sich aber, wie mir scheint,

---

[1]) Eus. Praep. ev. XII, 10. Plat. Rep. II, p. 361 verglichen mit Hebr. 11, 37. — [2]) Bd. I, §. 8, 1. — [3]) Das. §. 27, 3. — [4]) Aug. de Civ. Dei. VIII, 9. Oben §. 47, 3.

deshalb getadelt und seine Lehre berichtigt, indem er nachdrücklich erklärt, daß der Geist Gottes eine vernünftige Seele ist, und indem er alles Seiende in zwei Gattungen scheidet: in das Geistige und das Sinnliche, dem Materie beigemischt ist, jenes mit dem Geiste zu begreifen, dieses durch die Vorstellung und die Sinne zu erfassen. Daher gelangt das eine, des heiligen Geistes teilhaftig, unzusammengesetzt und unstofflich zum ewig dauernden Leben, das Sinnliche aber, aufgelöst, wie es entstand, ist von ewigem Leben ausgeschlossen. Unsere Bewunderung aber verdient, was er ferner lehrt, daß diejenigen, welche fromm und gottesfürchtig gelebt haben, das heißt die Seelen heiliger und guter Männer, nach ihrer Trennung vom Körper zu den herrlichsten Orten des Himmels erhoben würden. Das verdient aber nicht bloß unsere Bewunderung, sondern gewährt uns auch Nutzen im Leben. Denn wer sollte dies glauben und auf solches Glück hoffen, ohne zugleich ein sittliches Leben zu führen, Gerechtigkeit und Mäßigkeit zu üben und das Laster zu verabscheuen. Folgerecht fügte er noch hinzu, daß die Seelen der Gottlosen in den Fluten des Acheron und des Pyriphlegethon, gleich Trümmern eines gescheiterten Schiffes umtreiben und unstet umherirren" [1]).

Es sind also die Geistigkeit Gottes, die Unterscheidung von Übersinnlichem und Sinnlichem, die Unsterblichkeit und die in dem Glauben an sie liegenden sittlichen Triebkräfte, was von platonischen Lehren, als dem Christentume konform, aufgenommen wird.

Der platonische Ausspruch: „Den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden, ist schwer, den Gefundenen allen zu offenbaren, ist unmöglich" [2]), dient den christlichen Denkern vorzugsweise als Fußpunkt für die Bestimmung ihres Verhältnisses zu Platon: er fand, was ihm die erleuchtete Vernunft, der *λόγος σπερματικός*, zeigte, in weit höherem Sinne aber hat dies der Heiland zum Gemeingute aller Menschen gemacht, woran jener verzweifelte [3]). In dem Gott-

---

[1]) Eus. Vit. Const. V, 9. — [2]) Plat. Tim. p. 28, c. — [3]) Auf den Ausspruch beziehen sich Just. M. Apol. II, 10 und Coh. ad gent. 38; Athenag. Suppl. 6; Clem. Al. Coh. p. 59; Tertull. Apol. 46; Cyrill. c. Julian. I, p. 31; Min. Fel. Oct. 19; Gregor. Naz. Or. 34.

suchen, welches über alles Körperliche hinausstrebt (transcendere), findet Augustinus die Größe der platonischen Lehre[1]), in der Bestimmung Gottes als des Seienden die tiefstgehende Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift, in welcher Gott spricht: „Ich bin, der ich bin"; nächstdem sieht er in dem Gedanken, daß der Philosoph ein Liebhaber Gottes sei, eine solche Konformität und ebenso in der Lehre des Timäos, daß der Demiurg Feuer und Wasser verbunden habe, was an die Verbindung von Himmel und Erde und ebenso an das Schweben des Gottesgeistes über den Wassern erinnere[2]). Clemens von Alexandrien hält den Schwachgläubigen das platonische Wort über die ἄπιστοι entgegen, welche alles zur Erde ziehen und Eichen und Felsen mit Händen greifen wollen[3]). Athenagoras führt Platon als Instanz gegen die Verehrung der Götterbilder an, weil er alles Körperliche der Veränderung und dem Wechsel unterworfen dachte[4]).

In dem platonischen ϑεὸς νοητός, dem Inbegriff der Ideen, erkennen die christlichen Philosophen den Logos wieder[5]); am ausdrücklichsten spricht Augustinus den Platonikern die Erkenntnis des göttlichen Wortes zu[6]).

In den drei platonischen Prinzipien: Demiurg, Ideenwelt und Weltseele, erblickte man allgemein eine Ahnung der göttlichen Trinität. Justinus sieht den Logos und sogar das Kreuz angedeutet in dem χιάζειν im Timäos, dem kreuzweisen Ausspannen der Weltseele, und den heiligen Geist in der dritten Ordnung der Dinge, von der Platon in dem zweiten Briefe spricht[7]). Auf die letztere Stelle bezieht sich auch Athenagoras mit den Worten: „Platon hat den ewigen, durch Geist und Vernunft erkennbaren Gott zum Gegenstande der Spekulation gemacht, die ihm zukommenden Bestimmungen des wahren Seins, der Einwesenheit und des ihm ent-

---

[1]) Aug. de civ. Dei VIII, 6. — [2]) Ib. 11; Exod. 3, 14. — [3]) Cl. Al. Strom. II, p. 157. Plat. Soph. p. 246a. Bd. I, §. 25, 2. — [4]) Athenag. suppl. 16. — [5]) Vgl. bes. Eus. Praep. ev. XI, 16. — [6]) Aug. Conf. VII, 9. — [7]) Just. M. Apol. I, 60. Plat. Tim. p. 36. Ep. 2, p. 312e. Bd. I, §. 28, 5.

stammenden Guten, nämlich der Wahrheit, verkündet und über ein erstes Wesen gesprochen, als den König und Herrn des Alls, Ziel, Ende und Grund von Allem, als den Herrscher über zwei und drei Ordnungen, indem er ein zweites Wesen in den Dingen der zweiten, ein drittes im Reiche der dritten Ordnung walten läßt" [1]).

Kyrillos berührt den Gegenstand in der Polemik gegen Kaiser Julian; dieser hatte in der Stelle der Genesis vom Gottesgeiste über den Wassern eine Vorahnung der platonischen Trias gesehen, worauf der Apologet antwortet, daß umgekehrt diese die christliche Trinität vordeute: Die Idee des Guten Gott den Vater, der Demiurg den Logos als den Schöpfer der Dinge, welche insgesamt eine bildliche Ähnlichkeit mit Gott an sich tragen, die Weltseele den heiligen Geist [2]). Eusebios dagegen sieht in dem Demiurgen Gott den Vater angedeutet, den Logos dagegen in dem von Platon in seinem sechsten Briefe erwähnten λόγος θειότατος, sowie in der Ideenwelt, den heiligen Geist aber wie die anderen in der Weltseele [3]). Die letztere Gleichsetzung erschien auch zeitweilig Augustinus annehmbar [4]), doch äußert er sich anderwärts vorsichtiger [5]). Der Begriff der Weltseele erscheint wieder bei einzelnen Scholastikern, so bei Abälard und Bernhard von Chartres, wird aber durch das Konzil von Soissons 1140 und Papst Innocenz II. aus der christlichen Philosophie beseitigt [6]).

4. Die Ideenlehre war dem christlichen Gedankenkreise nahegerückt durch die auch ihm geläufige Anschauung von Vorbildern, Typen, Siegeln [7]). Die Worte *μίμημα, εἰκών, χαρακτήρ* sind im Neuen Testamente gangbar. Im Hebräerbriefe heißt der Sohn Gottes: *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (θεοῦ [8]). In dem zweiten Corintherbriefe des Papstes Clemens wird gesagt, daß Gott den Menschen geschaffen habe: *τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνος χαρακτῆρα* [9]). Justinus Martyr findet in der

[1]) Athenag. Suppl. 23. — [2]) Cyrill. contr. Jul. I, p. 34. Aub. — [3]) Eus. Praep. ev. XI, 16. — [4]) Aug. de gen. ad. litt. 4, 17. De consensu evang. 23, 35. Retract. 11, 4. — [5]) De civ. Dei X, 29. — [6]) Denzinger Enchiridion Nr. 312. — [7]) Vgl. oben §. 49, 3. — [8]) Hebr. 1. 3. — [9]) Clem. Rom. 1. Cor. 33.

Heiligen Schrift eine Analogie der Ideenlehre in den Vorbildern, *παραδείγματα, τύποι, εἴδη*, welche Moses bei der Normierung des Kultus gezeigt wurden [1]) und ein noch bedeutsameres darin, daß in der Schöpfungsgeschichte die erste Nennung von Himmel und Erde auf den der Schöpfung vorausgehenden Gedanken Gottes zu beziehen sei, wie auch der Mensch eher genannt, also präformiert wird, ehe er geschaffen wird [2]). Eusebios legt Gewicht darauf, daß bei der Erschaffung des Menschen Gott einmal als Schöpfer, einmal als Vorbild genannt werde: „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn" [3]); mit dem zweiten Ausdrucke werde der Logos bezeichnet, das Urbild von Allem, die Idee der Ideen. In der ganzen Schöpfungsgeschichte findet er mit Philon Hindeutungen auf die der Endlichkeit vorausgehenden göttlichen Gedanken, besonders in dem vor allen Kreaturen geschaffenen Urlichte. Daß die Schrift die sittlichen Ideen wie Platon als etwas Wesenhaftes betrachte, findet er in den Worten des Propheten ausgedrückt: „Wer hat die Gerechtigkeit vom Aufgange her erweckt, sie berufen, daß sie ihm folge?" [4]) und in dem paulinischen Ausspruche: „Christus wurde uns Weisheit in Gott, Gerechtigkeit, Huldigung und Erlösung" [5]).

Gegen die Ideen spricht Tertullian, der Platon „den Gewürzkrämer", condimentarius, der Häretiker nennt und in den Ideen die Samen der gnostischen, valentinianischen Irrlehre durchblicken sieht [6]). Aber auch Irenäos dehnt seine Polemik gegen die Äonen der Gnostiker auf die Ideen Platons aus, den er als eine der Quellen dieser Häretiker ansieht [7]). Gott bedarf bei der Schöpfung keiner Urbilder; werden solche außer ihm gedacht, so müsse man wieder Urbilder für diese annehmen bis ins Endlose und alle diese Urbilder wären eine noch über dem Schöpfer stehende Kraft [8]). Wären die Wesen nach Urbildern gemacht, so müßten sie von diesen

---

1) Just. M. Coh. 29, vgl. Ex. 25, 9 und 40; 26, 30. — 2) Coh. 30. — 3) Gen. 1, 27. — 4) Is. 41, 2. Die Vulgata hat justum. — 5) 1. Cor. 1, 30. Über die Ideen handelt Eusebios Praep. ev. XI, 23 sq. und XII, 19. — 6) Tert. de an. 23. — 7) Ir. II, 14, 3. — 8) Ib. 16, 1.

etwas wissen und sie müßten ihnen mindestens gleichen, wenn anders der Weltkünstler Geschick besaß. Die Unterschiede, welche die Wesen zeigen, von denen die einen zahm, die andern wild sind, die einen auf dem Lande, die andern im Wasser, wieder andere in der Luft leben, müßten auch von den Urbildern gelten. Die endlichen Wesen könnten nicht an dem Unvergänglichen Teil haben, weil dies den Gegensatz von Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit aufhöbe; ebensowenig aber könnten sie die Schatten von jenen sein, weil gedankliche Dinge keine Schatten werfen, und das väterliche Licht nicht abgeschwächt werden kann [1]. Es ist somit die Hypostasierung der Ideen bei Platon, gegen welche vornehmlich Irenäos seine Angriffe richtet, eben jener extreme Realismus, durch den die Ideenlehre mit der Äonenlehre eine gewisse Verwandtschaft hat. Die Freunde der ersteren vermieden aber diesen falschen Realismus, indem sie die Ideen als göttliche Gedanken faßten, wozu die Aussagen Platons ebenfalls berechtigen [2]. Claudianus Mamertus sieht sie in der creatrix magnitudo als die principales formae und das durchgehende Gesetz der Dinge [3].

So wenig die christliche Grundanschauung gestattete, die Ideen zu hypostasieren, so wenig war es ihr entsprechend, die zweite Hypostase der Gottheit, den Logos, nur als Idee zu fassen und damit zu einer bloßen Tätigkeit der ersten, des Vaters, herabzusetzen. Dazu neigt allerdings Clemens von Alexandrien, wenn er mit Anlehnung an Philon sagt: *νοῦς χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ θεός* [4]), und noch mehr Origenes, der den philonischen Ausdruck für den Logos: *ἰδέα ἰδεῶν* aufnimmt [5]) und im Logos den Übergang der Einheit des Vaters zur Vielheit findet: *ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντη ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν, ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως,*

---

[1]) Ir. II, 7, 159. — [2]) Bd. I, §. 29, 2. — [3]) Claud. Mam. de statu an. II, 4. In his principalibus formis ratio par est, quas Plato ideas nominat. Nam secundum quadrati legem fabricamus et quadratam tabulam et forum quadratum. Et cum forum majus quadratum sit, non tamen magis quadratum est. — [4]) Cl. Al. Strom. IV, p. 230. — [5]) Orig. c. Cels. VI, 64.

πολλὰ γίγνεται[1]). In dieser Lehre lag der Keim des Irrtums, in den Origenes' Anhänger verfielen, den Logos der Vielheit der Dinge immanent zu setzen, welchen das fünfte Konzil zu Konstantinopel verwarf mit der Verurteilung des Satzes, daß die Welt ursprünglich innewohnende (ἐνυπόστατα, in se subsistentia) Elemente und die Idee, nach der sie gebildet wurde (ἰδέαν πρὸς ἣν ἀπετυπώθη, „ideam ad quam mundus efformatus est") enthalte[2]).

Die Mängel der platonischen Kosmologie: die Annahme einer Gott koäternen Materie und Ideenwelt, die Auffassung der Welt als Gottheit, die Vergötterung der Gestirne und selbst der Elemente u. a. werden von den Kirchenschriftstellern allenthalben als Reste der politischen Theologie gerügt, und auch von ihnen handelt Eusebios ausführlich[3]).

Alle Mängel der Ideenlehre konnten aber deren reinen und tiefen Grundgedanken nicht verhüllen. Diesem gibt **Boethius** in den schönen Worten Ausdruck, die im Mittelalter oft als die klassische Fassung dieser Lehre angeführt werden und dies auch wirklich sind: „Du lässest, o Gott, alles von dem höheren Urbilde ausgehen, indem du, selbst der Herrlichste, die herrliche Welt in deinem Geiste hegest und sie dem Bilde angleichst":

Tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans[4]).

Die vermittelnde Stellung des Heilands feiert **Prudentius** in seiner Apotheosis:

Christus forma patris, nos Christi forma et imago:
Condimur in faciem Domini bonitate paterna.

5. In der platonischen **Anthropologie** wird besonders die **Unsterblichkeitslehre** rühmend anerkannt, freilich unter Ablehnung der mit ihr verbundenen Ansicht von der Präexistenz der Seele.

---

[1]) Orig. in Joann. I, 22. — [2]) Denzinger Enchiridion Nr. 192. — [3]) Eus. Praep. ev. XIII, 14 sq. — [4]) Boeth. de consol. phil. 3, metr. 9.

Doch wird auch ausgestellt, daß Platon der Seele eine natürliche Unvergänglichkeit zuspreche, da diese nur ein Geschenk Gottes sei. Justinus führt aus, von der Seele gelte nur das Leben-haben, von Gott das Leben-sein; jene hat ihr Leben durch den Willen Gottes, das unvergängliche durch seine Gnade; wäre sie von Natur unsterblich, so müßte sie auch unerschaffen sein; erst das ζωτικὸν πνεῦμα, der lebendig machende Geisteshauch verleihe ihr die Unsterblichkeit [1]). Es wird dabei jedoch nicht in Rücksicht gezogen, daß auch Platon den Willen des Demiurgen als „das mächtigere Band", das die Kreaturen, vorab die geschaffenen Götter unauflöslich macht, nennt [2]).

Die platonische Seelenwanderung wird verworfen, aber der ihr in letzter Linie zugrunde liegende Gedanke der Auferstehung anerkannt. Clemens sieht ihn angedeutet in der Erzählung von Er in der Politeia [3]), Eusebios in dem Mythus von den Erdgeborenen [4]), Augustinus in der Ansicht, daß die Seelen der Weisen zu ihren Leibern zurückkehren werden [5]).

Die Zusammensetzung der Seele aus einem geistigen und einem sinnlichen Teile wird von Eusebios mit Hinweis auf den Platoniker Severus, der schon dagegen Einsprache erhoben, abgelehnt, da damit eine unzulässige Zerteilung des ganzen Menschen vorgenommen werde [6]). Die tiefsinnigen platonischen Vergleichungen des Menschen mit dem Wagenlenker eines Zwiegespannes [7]) und mit der aus verschiedenen Wesen zusammengesetzten Chimära [8]) verbindet Ambrosius miteinander und mit biblischer Intuition [9]) zu einem großartigen Bilde: Die Seele hat ein Viergespann zu lenken, bestehend aus Zornmut und Begierde, Lust und Furcht; sie fleht Gott um einen himmlischen Lenker an, und Christus ergreift für sie die Zügel; in dem Auffluge zur Höhe wird der Zorn zum Starkmut, die Begierde zum Verlangen des Himmlischen, die Lust zur Enthaltsamkeit

---

[1]) Just. dial. c. Tryph. 4 bis 6. — [2]) Vgl. Bd. I, §. 28, 3. — [3]) Clem. Al. Strom. V, p. 255. Plat. Rep. X, p. 614. — [4]) Eus. Praep. ev. XI, 33. Plat. Pol. p. 271 sq. — [5]) Aug. de civ. Dei XXII, 27. — [6]) Eus. Praep. ev. XIII, 16 und 17. — [7]) Plat. Phaedr. p. 246a. — [8]) Rep. IV, p. 439. — [9]) Ezech. 1, 3 sq.

als Durchgang zu dem ewigen Frieden, die Furcht zur Besonnenheit, welche verklärte Vierheit in den Symbolen des Menschen, Stieres, Adlers und Löwen ausgedrückt wird[1]). — Die Unterscheidung der drei Seelenkräfte: Geist, Mut und Begehrung, wird auch sonst als sekundäre beibehalten, ohne Annahme einer Trichotomie[2]). Gregor von Nyssa läßt *θυμός* und *ἐπιθυμία* nur als *πάθη τῆς φύσεως* oder als Auswüchse gelten und setzt das Wesen der Seele in ihre geistige Potenz[3]).

Die von Platon auf die Seelenvermögen gebaute Vierzahl der Tugenden nehmen die christlichen Lehrer allgemein auf und zollen der platonischen Tugendlehre volle Anerkennung, da ihr der Gedanke vom Kampfe des Geistes gegen das Fleisch zugrunde liege[4]). Doch betonen sie stärker als Platon die ewige Vergeltung. Lactantius rügt, daß auch Platon und Aristoteles lehren, die Tugend trage ihren Lohn in sich selbst; nur der Glaube, daß sie diesen von Gott dem Richter empfangen werde, gibt für den Wert der Tugend Verständnis, da ohne diesen nichts so unnütz und töricht erscheinen müßte als sie[5]).

Die platonische Lehre vom höchsten Gute wurde vermöge ihres mystischen Zuges als der christlichen verwandt erkannt. Augustinus sagt: „Platon lehrt, daß das wahre und höchste Gut Gott ist und fordert, daß der Philosoph ein Liebhaber Gottes sei, damit bei der Hinordnung der Philosophie auf die Seligkeit, im Genusse Gottes selig sei, wer Gott liebt“[6]).

Der einsam-sinnende Weise des Theätet wird von Clemens, Eusebios u. a. als Beleg dafür, daß Platon die Vertiefung in Gott gekannt habe, angeführt[7]), aber auch seine tiefe Auffassung der menschlichen Gesellschaft. Eusebios betont, daß er von göttlichen Hirten spreche, den frommen Wandel der Urväter als Vorbild der Gesellschaftsordnung hinstelle, eine Gebetsvereinigung der Hin-

---

[1]) Ambr. de virgin. 15 bis 18. — [2]) Oben §. 54, 5. — [3]) Greg. Nyss. Op. III, p. 199. — [4]) Eus. Praep. ev. XII, 27. — [5]) Lact. Inst. div. V, 18. — [6]) Aug. de civ. Dei VIII, 8 fin. — [7]) Eus. Praep. ev. XII, 29; vgl. Bd. I, §. 30, 1.

geschiedenen mit den Lebenden lehre, und in vielen einzelnen Gesetzen mit dem Pentateuch übereinstimme[1]), während er sich freilich in anderen in der heidnischen Lebensanschauung befangen zeige[2]). Den idealen Zug des platonischen Staates erkennt Augustinus an und weist auf die Erfüllung seiner Forderungen durch das Christentum hin; wenn Platon wiedererstünde, so würde er sehen, daß seine erhabene Lehre, auf deren Einführung ins Leben er nicht zu hoffen wagte, in der christlichen Religionsübung und Lebensführung verwirklicht ist, und er würde erkennen, daß dies durch einen Höheren, als ein Mensch ist, gewirkt sein muß[3]).

Auch als Ganzes und als organische Verknüpfung von Dialektik, Physik und Ethik wurde die platonische Philosophie gewürdigt und mit der Gedankenbildung in der Heiligen Schrift verglichen. Eusebios weist nach, daß jene Gliederung eine tief begründete ist, und daß auch die Weisheit und Wissenschaft der Bibel sie zeige da die Hebräer ebensowohl die Kunst des Denkens und Sprechens, als eine Naturkunde (*φυσιολογία*), als endlich eine Moral besaßen[4]). Augustinus führt die Dreigliederung der Philosophie bei Platon auf dessen richtige Einsicht zurück, daß in Gott der Grund des Erkennens (ratio intellegendi), die Ursache des Seins (causa subsistendi) und das ordnende Prinzip des Lebens (ordo vivendi) gelegen sei, und daß der Weise die Bestimmung habe, Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm nachzuahmen[5]). —

Zeigt so die werdende christliche Philosophie vielfache freundliche Berührung mit Platon, so kann man doch nicht von einem Platonismus der Kirchenväter reden. Der christliche Gedanke ist bei ihnen immer das Herrschende, welches das ihm Homogene in der Gedankenbildung des heidnischen Weisen herausgreift und sich assimiliert. Von einem Anschlusse der patristischen Spekulation an die platonische Schule kann darum keine Rede sein, weil die frühesten Vertreter jener, die Apologeten und älteren

[1]) Eus. l. l. XIII, 13. — [2]) Ib. 19 und 21. — [3]) Aug. de vera. rel. 5. — [4]) Eus. Praep. ev. XI, 2. — [5]) Aug. de civ. Dei VIII, 4 und 5 in.

Kirchenväter, gar keine solche Schule vorfanden, da diese erst durch Plotin und dessen Anhänger im 3. Jahrhundert wieder erneuert wurde. Aber selbst spätere, wie Eusebios, der von allen Kirchenschriftstellern Platon am geneigtesten ist, können nicht Platoniker genannt werden, da sie auf Systembildung und schulmäßiges Philosophieren überhaupt nicht ausgehen. Auf die Kontroversen und Forschungen, zu welchen im 17. und 18. Jahrhundert die Frage des Platonismus der Kirchenväter Anlaß gab, werden wir an anderer Stelle zurückkommen [1].

[1]) Bd. III, §. 92, 6.

§. 57.

Aristotelische Elemente der altchristlichen Gedankenbildung.

1. In dem Grade, in welchem Platons Schöpfungs- und Unsterblichkeitslehre die christlichen Denker anzog, mußte sie Aristoteles durch seine Anschauung von der Ewigkeit der Welt und seine schwankenden Erklärungen über die Unsterblichkeit abstoßen. Die Kirchenschriftsteller äußern sich daher über ihn teils gegnerisch, teils rückhaltender als über die anderen hervorragenden Philosophen [1]. Bei den Autoren, welche gegen den Arianismus polemisierten, kam noch ein besonderer Grund, Aristoteles ungünstig zu beurteilen, hinzu: Der Arianer Eunomios berief sich bei seinen Angriffen gegen die Kirchenlehre auf die aristotelische Dialektik, freilich mit der argen Verdrehung, daß er dieser einen nominalistischen Charakter zusprach; er selbst war der eigentliche Vertreter des Nominalismus in jener Zeit, indem er lehrte, daß sich das menschliche Wissen lediglich auf Namen erstrecke, wodurch er die Schwierigkeiten der Trinitätslehre zu beheben vermeinte [2]. So kam auch Aristoteles unschuldigerweise in den Verdacht, das Wissen auf die Namen zu beschränken, und wurde mit Mißtrauen betrachtet.

Doch ließ ihn sein nahes Verhältnis zu Platon, welches die Neuplatoniker zum Verständnis gebracht hatten, auch in günstigerem Lichte erscheinen. Augustinus nennt ihn Platons Schüler und „einen Mann von hervorragender Begabung, wenngleich in Beredsamkeit hinter jenem zurückstehend“ [3]. Zudem hatte die aristotelische Denk-

---

[1]) Eingehend handelt von ihm Eusebios in der Praeparatio evangelica Lib. XV. Eine Übersicht der Urteile der Kirchenschriftsteller gibt K. Werner, Der heilige Thomas von Aquino, 1858, Bd. I, S. 46. — [2]) Das. S. 47 und unten §. 60, 5. — [3]) Aug. de civ. Dei VIII, 12.

arbeit den philosophischen Vorstellungskreis so vielfach mitbestimmt, daß eine Verwerfung derselben im Ganzen ausgeschlossen blieb. Die von ihm ausgeprägten Begriffe *δύναμις* und *ἐνέργεια* kamen in den paulinischen Briefen wiederholt vor [1]), zwar nicht in spezifisch-aristotelischer Bedeutung, aber doch auch nebeneinander gestellt, so dreimal im Epheserbriefe in den Wendungen: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* [2]), womit zu vergleichen ist: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτόν* [3]) und *κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν* [4]).

Athenagoras verbindet *ἐνέργεια* mit *ἰδέα* in seiner Erklärung des Logos: *ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ* [5]), als wollte er die Idealprinzipien der beiden großen Denker in eines zusammenfassen. Gregor von Nazianz beschreibt in seinem herrlichen Gesange über die Schöpfung das Werden der Dinge als Immanentwerden der Formen: „Gott faßte den Gedanken, und die Dinge wurden innenformig, das göttliche Denken webet und zeuget alles, was ist“: *Νώσατο καὶ τὰ γένοντο ἐνείδεα, θεία νόησις ἡ πάντων γενέτειρα πολύπλοκος* [6]). Bei Johannes Damascenus um 700 erscheinen *δύναμις* und *ἐνέργεια* als rezipierte Kunstworte [7]).

In der organischen Weltanschauung, der die Ausdrücke *δύναμις* und *ἐνέργεια* entsprossen sind, liegt ja ein Bindeglied zwischen Christlichem und Aristotelischem; die Auswirkung des Präformierten, d. i. im kleinsten Samen eingeschlossene, sich auswirkende Kraft, der Zusammenschluß der Glieder in einer höheren Einheit sind Grundvorstellungen des Neuen Testaments [8]). Wie die Hierarchie etwas Organisches hat, so hat auch die organische Anschauung etwas Hierarchisches: das gestaltende Prinzip beherrscht das niedere kraft seiner Verwandtschaft mit dem höchsten.

---

[1]) So *δύναμις* 1. Cor. 2, 5; 2. Cor. 3, 7 u. 12, 12; Hebr. 1, 3; vgl. Act. 19, 11; *ἐνέργεια* Col. 2, 12 u. s. — [2]) Eph. 3, 7. — [3]) Phil. 3, 21. — [4]) Eph. 3, 20. Mit *κράτος* und *ἰσχύς* sind beide Ausdrücke Eph. 1, 16 verbunden. — [5]) Athenag. Suppl. 10. — [6]) Greg. Naz. Poem. dogm. 4 b. Migne T. 37, p. 417. — [7]) *Πηγὴ γνώσεως* II, 23 u. s. — [8]) Oben §. 49, 4.

Die christliche Anschauung ist zudem ebensowohl genetisch wie ontisch und insofern der aristotelischen gleich nahestehend wie der platonischen[1]). Es gilt dies auch in dem andern Betracht, als dem Christentume die Auffassung des Materiellen als eines Unreinen und Bösen fremd ist, ein Punkt, in dem Aristoteles mit Recht die entgegengesetzte Ansicht seines Lehrers verbessert hatte. Aber auch in der größeren Würdigung des Einzeldaseins, zumal des menschlichen Individuums, gehen die christliche Weisheit und die aristotelische Ontologie zusammen.

2. Trotz dieser Bindeglieder bedurfte es der Zeit, ehe ein eigentlicher Anschluß des christlichen Denkens an Aristoteles stattfand. Der aristotelische Gottesbegriff wirkte zunächst abstoßend; die christlichen Philosophen fassen nicht den Nus, in dem die Metaphysik gipfelt, ins Auge, sondern jenen Gesamtbegriff des Göttlichen, in welchem auch der Äther und die Bewegung aufgenommen sind, und dieser konnte sie nicht ansprechen. Athenagoras sagt: „Aristoteles und seine Schüler fassen Gott als Einen, gleichsam ein Doppelwesen aus zwei Substanzen bestehend, und sie schreiben ihm Leib und Seele zu. Als Leib gelten ihnen das Ätherelement und die Firmamente der Planeten und Fixsterne in ihrer kreisenden Bewegung, als Seele setzten sie den Nus, der die Bewegung der Körper bewirkt, eine Kraft, selbst ohne Bewegung, aber die bewegende Ursache[2])." Der Apologet sagt dies in einem Zusammenhange, bei dem ihm die Polemik fernliegt und eine möglichst weitgehende Übereinstimmung gerade erwünscht wäre; die Verunklärung des Gottesbegriffes ist also nicht ihm auf Rechnung zu setzen, sondern den Peripatetikern und Aristoteles selbst, bei dem wirklich der Nus den Gottesbegriff nicht erschöpft, sondern jener Ergänzung bedarf[3]). So erkannten die Christen nicht sogleich, daß der Kern jenes Begriffes, eben der Nus, zu dem Wertvollsten gehört, was die antike Theologie darzubieten vermochte. Erst später, als man zur Prüfung der neuplatonischen Gotteslehre Anlaß hatte, erblickte man im aristotelischen Nus den besten Standort dafür: Äneas von Gaza, welcher um 487

---

[1]) Bd. I, §. 36, 4. — [2]) Athen. Supp. 6. — [3]) Bd. I, §. 34, 5.

seinen Dialog „Theophrast" schrieb, bekämpft darin die Ansicht des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt, aber der Wortführer Axitheos nähert sich bei der Polemik gegen die Emanationslehre dem Mitunterreder Theophrast in der Anschauung, daß in Gott keine Naturnotwendigkeit ist, sondern lautere Aktivität in unerschöpflicher Kraft und absoluter Spontaneität, in welchem Sinne er auch die Filiation erklärt: *οὐ πάθει γεννήσας, ἀεὶ γὰρ ἐν ἑαυτῷ ὂν τέτοκεν ἔχει ὅλον ἐν ὅλῳ πληροῦντα καὶ πληρούμενον* [1]).

Noch ausdrücklicher fußt Johannes Philoponos, um 600, auf Aristoteles, zu dessen Schriften er schätzbare Kommentare abfaßte. In der Schrift gegen Proklos über die Ewigkeit der Welt führt er aus, daß das göttliche Schaffen nicht wie das menschliche eine Potenz zur Voraussetzung habe; in ihm sei Potenz und Aktus dasselbe, der Schöpfungsakt von vornherein reine *ἐνέργεια*, daher auch keine Veränderung in Gott bedingend [2]). Darin liegt schon das Verständnis für die Bedeutung des actus purus, welche die Scholastiker weiter entwickeln. Das Tun Gottes ist sein Sein, eine Tätigkeit oder Eigenschaft Gottes ist nicht etwas neben seinem Sein, sondern dieses selbst. So ist bei Aristoteles der Nus das Denken, aber auch das Leben und die Seligkeit, weil in Gott nichts ist als er selbst [3]). Im gleichen Sinne sagt aber der Apostel: „Gott ist die Wahrheit, die Liebe" [4]) und der Heiland selbst: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" [5]). Die augustinische Darlegung der Einfachheit Gottes in ihrem Verhältnisse zur Vielheit seiner Eigenschaften und Wirkungen [6]) fußt auf dem Evangelium, aber es kommen in ihr auch die aristotelischen Bestimmungen zur Geltung; noch ausdrücklicher in den Aussprüchen von Hilarius: Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas et manens causa et naturalis generis proprietas [7]) und von Boethius: Divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse [8]), worauf

---

[1]) Aen. Gaz. Theosoph. bei Migne LXXXV, p. 960 sq. — [2]) Jo. Philop. contra Procl. IV, 3. Ed. Ven. 1535. — [3]) Bd. I, §. 34, 4. — [4]) 1. Jo. 4, 8. — [5]) Jo. 14, 6. — [6]) Aug. de trin. VI, 4 u. 7; vgl. Conf. XIII, 16. — [7]) Hilar. de trin. VII, in. — [8]) Boeth. de trin. 2.

der scholastische Satz fußt: In Deo esse et essentia unum est. Soweit an diesem der Aristotelismus mitgearbeitet hat, ist es also nicht mittelalterlicher, sondern schon patristischer Aristotelismus.

3. Unter den Zeugen für die Notwendigkeit des Glaubens wird von den Kirchenschriftstellern auch Aristoteles angeführt, was auf den ersten Blick gezwungen erscheinen kann. So von Clemens, der sich auf den Satz beruft, daß nicht für alles ein Beweis geführt werden könne[1]). Am eingehendsten aber handelt von dem Gegenstande Theodoret in seiner Schrift von der Heilung der Affekte: Die Zumutung, zu glauben, gegen welche sich der Hochmut sträubt, haben schon die Philosophen an ihre Zeitgenossen gestellt. Pythagoras verlangte Glauben, und seine Schüler erfüllten seine Forderung, Platon forderte für die Göttersöhne Glauben und erklärte im Gorgias seinen Glauben an die Überlieferungen vom Gerichte nach dem Tode[2]), Herakleitos, Parmenides, Sokrates bezeugen die Unzulänglichkeit des Forschens in Sachen des Glaubens und Aristoteles betrachtet diesen als das Kriterium der Wissenschaft[3]).

Wenn auch die letztere Angabe nicht genau ist, so verstößt sie doch nicht gegen Aristoteles' Anschauung. Dieser kennt Quellen der Erkenntnis, bei denen ein geistiges Aufnehmen stattfindet, wie es dem Glauben verwandt ist; das Erfassen göttlicher und überhaupt höherer Dinge nennt er *μαντεύεσθαι*, ein geheimnisvolles Schauen und Innewerden[4]), aber er spricht auch von einem *πιστεύειν*, durch welches die Grundlagen der Erkenntnis ergriffen werden: *μᾶλλον ἀνάγκη πιστεύειν ταῖς ἀρχαῖς τοῦ συμπεράσματος*[5]); das Glauben wird mit dem Eindringen in diese *ἀρχαί* gleichgesetzt: *ὅταν τις πιστεύῃ καὶ γνώριμοι αὐτῷ ὦσιν αἱ ἀρχαί, ἐπίσταται*[6]). Dieser Glaube ist eine höhere Funktion der Seele, und weder die Wissenschaft noch die Sachkenntnis, noch die Einsicht reichen dazu aus, sondern nur der Nus: *τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη οὔτε τέχνη οὔτε φρόνησις ... λείπεται νοῦν*

---

[1]) Cl. Al. Strom. II, 4, p. 157. Ar. Met. III, 4. — [2]) Bd. I, §. 28, 2. — [3]) Theod. de cur. Graec. aff. I, p. 8, 14 Migne. — [4]) Bd. I, §. 34, 1. — [5]) Ar. An. post. I, 2. — [6]) Eth. Nic. VI, 3.

εἶναι τῶν ἀρχῶν[1]); er geht auf die Bestimmungen, welche die Reflexion nicht erreicht: *ὁ γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος*[2]); er erkennt seinen Gegenstand durch unmittelbare Berührung und wenn er ihn nicht berührt, so wird ihm keine Erkenntnis desselben: *τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθὲς ... τὸ δ'ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν*[3]). So ist die diskursive Erkenntnis der *ἐπιστήμη*, *τέχνη* und *φρόνησις* durch einen intuitiven, höheren Erkenntnisakt bedingt, dessen Ergebnis ihre Grundlage also in gewissem Sinne ihren Maßstab, ihr Kriterium bildet. Dieser Akt ist nun zwar nicht selbst Glauben im religiösen Sinne, aber doch wie dieser das Innewerden eines Höheren und so von jenem *μαντεύεσθαι* nicht wesensverschieden.

Vermöge ihres mystischen Zuges[4]) hat so die aristotelische Erkenntnislehre zur christlichen eine innere Verwandtschaft; die Intuition des Übersinnlichen als Grundlage der reflektierenden Erkenntnis und der Glaube an das Unsichtbare als die Grundlage des Wissens um das Sichtbare liegen ja nicht weit auseinander. So hat auch die Lehre vom aktiven Intellekt eine innere Verwandtschaft zu christlichen Anschauungen. Diese Kraft der Seele ergreift und schaut den übersinnlichen Kern der sinnlichen Dinge an, durch sie verstehen wir und dies am besten, wenn wir die Dinge nachbilden[5]); auch der Apostel spricht von dem Unsichtbaren, welches in dem Verwirklichten als Gedachtes geschaut wird: *ἐν τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται*[6]); und wenn ihm auch dabei nicht die Dinge, sondern die Heilstatsachen vorschweben, so ist doch der Erkenntnisvorgang ein analoger: der Seele leuchtet der in das Verwirklichte gelegte Gedanke auf, und in seinem Lichte versteht sie es. Aber auch das Nachbilden als Schlüssel für das Verständnis ist der christlichen Vorstellung geläufig: das Vollführen des Gebotes macht dieses selbst erst begreifen, in der Ausführung erschließt sich uns sein tiefster Sinn[7]). Die aristotelische Lehre vom aktiven Intellekt ist eben nur die spekulative Fassung einer Intuition, die schon der alten

[1]) Eth. Nic. VI, 6. — [2]) Ib. 9. — [3]) Met. IX, 10. — [4]) Bd. I, a. a. O. — [5]) Das. §. 36, 5. — [6]) Rom. 1, 20. — [7]) Jo. 7, 17.

Weisheit angehört[1]) und diese findet, wie Einsichten derart überhaupt in der christlichen ihre Bestätigung.

Die Verarbeitung dieser Lehre vollzogen im vollen Maße erst die Scholastiker, besonders Albert der Große und ihm folgend der hl. Thomas von Aquino[2]), aber schon bei den Vätern finden wir sie aufgenommen; so bei Gregor von Nyssa in seiner Schrift von der Seele und der Auferstehung. Es wird dort dargelegt, daß sich das Denken nicht erklären lasse ohne Annahme einer geistigen, vom Leibe verschiedenen Wesenheit; das Denken erfolgt nicht vermöge einer Einrichtung des Leibes, durch welche die Sinneseindrücke verarbeitet und etwa in Gedanken umgesetzt würden. Die denkende Verarbeitung der Wahrnehmungen ist einem künstlerischen Tun vergleichbar, das von natürlichen Vorgängen verschieden ist; sie erfolgt nicht von selbst, sondern durch das Aufgebot einer Energie, die nicht der sinnlichen Natur zugehört. Die Eindrücke werden so wenig von sich aus zu Gedanken, wie sich Kunstgegenstände von selbst gestalten, das Erz zur Bildsäule wird usw. Gregor betont somit das *ποιητικόν* des Intellekts ganz besonders, und seine Darlegung kann überhaupt dem dunkeln Lehrstücke Aristoteles' als Kommentar dienen. Dem Bilde vom Künstler wird weiterhin ein Argument für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele abgewonnen: wie der Gedanke des Künstlers unversehrt bleibt, wenn auch sein Produkt zerstört wird, so bleibt die Seele unversehrt, wenn der Leib sich auflöst.

Die geistige Seele, wird anderwärts ausgeführt, ist ein Ebenbild Gottes, vergleichbar dem Bilde der Sonne, das aus einem kleinen Spiegel zurückstrahlt; sie hat mit Gott den *νοῦς* und den *λόγος* gemein, und zwar geht der letztere aus ihrer ungezeugten Natur, *φύσις*, hervor, und es erstrahlt aus jener Natur und dem *λόγος* zusammen der *νοῦς*, so daß die Seele die inneren Verhältnisse des dreieinigen Gottes abbildet; durch Bewältigung der Affekte und ein sittlich-lauteres Leben wird sie zu einem vollkommeneren Gottesgebilde

---

[1]) Bd. I, §. 36, 5. — [2]) Unten §. 71, 3.

und reinerem Ausdrucke des göttlichen Wesens[1]). Damit wird weit über Aristoteles hinausgegangen, aber auch jene Dreiheit: φύσις, νοῦς, λόγος hat bei diesem insofern einen Vorläufer, als sie mit den drei Formen, in denen der νοῦς bei ihm auftritt, verglichen werden könnte: dem νοῦς δυνάμει, die Geistnatur, dem νοῦς ποιητικός, der erkenntnis-schöpfenden Kraft, und dem νοῦς παθητικός, der inneren Welt, in der die Erkenntnis niedergelegt ist[2]).

Diese innere Welt faßte besonders Augustinus ins Auge, der sie memoria nennt, „die Felder und weiten Paläste des Gedächtnisses, wo die Schätze der unzähligen Bilder der Sinnendinge niedergelegt sind“[3]). Seine Ausführungen zeigen aristotelische Bestimmungen als Hinterlage, wie er denn auch den Ausdruck phantasma im aristotelischen Sinne: Gemeinbild, Verschmelzung von Wahrnehmungsbildern verwendet[4]). Er spricht weiter von dem Erkennen, discere, der Dinge, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus[5]), also dem Erfassen des Intellegiblen, d. i. der Form, welche der Intellekt aus den Eindrücken abhebt. Was Augustinus das innere Licht nennt, in welchem und von welchem und durch welches alles gedanklich leuchtet (intellegibiliter lucent omnia[6]), ist objektiv angesehen Gott, subjektiv der von der Offenbarungswahrheit verklärte aktive Intellekt.

4. Die aristotelische Anthropologie stieß die Christen insofern ab, als sie die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht unzweideutig ausspricht, aber sie konnten an ihr gutheißen, daß sie die Verbindung von Seele und Leib als eine innigere hinstellte als die platonische, da die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches auf eine solche Verbindung hinweist. Von den antiken Theorien über das Verhältnis von Seele und Leib kommt keine der Schriftstellen über die Menschenschöpfung näher als die aristotelische. „Es bildete Gott der Herr den Menschen aus dem Lehme

---

[1]) Or. in verba script.: Faciamus hominem Opp. I, p. 139. — [2]) Bd. I, §. 36, 5. — [3]) Aug. Conf. X, 9 sq. — [4]) De vera rel. 10. — [5]) Conf. X, 11. — [6]) Solil. I, 1, 3.

der Erde und blies ihm ins Angesicht den Hauch des Lebens und der Mensch wurde eine lebende Seele“ [1]). Bei Aristoteles kommt der *νοῦς* von außen her, *θύραθεν*, herein, als transzendentes Prinzip, aber der Mensch ist doch ein *σύνολον*, eine Einheit, in welcher die Seele als Form die Materie bewältigt und gestaltet, so daß jene nun eine lebendige Seele ist. Wie in der Schriftstelle ist es nicht die Trias: Geist, Seele und Leib, sondern eine Doppeleinheit, in der zwei Elemente: Geist und Leib, endgültig gebunden sind, was also das Menschenwesen konstituiert.

Die Definition der Scholastiker: Anima forma corporis, haben die Väter in dieser Form nicht, aber Augustinus sagt: Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est [2]); sie ist das Leben des Körpers: vegetat molem corporis, praebens ei vitam, aber ihres Lebens Leben ist Gott: Deus tuus etiam tibi vitae vita est [3]). Der letztere Gedanke überfliegt die aristotelische Vorstellungsweise, hat aber doch ein Analogon in dem Worte: *κινεῖ πως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον* [4]).

Eine Verknüpfung biblischer und aristotelischer Anschauungen gibt Nemesios in seiner Schrift „Vom Menschen oder von der Seele“. Seele und Leib sind eins, aber nicht durch Fusion, sie verhalten sich auch nicht wie Inneres und Äußeres, weil dann der Leib als Kleinod der Seele gelten könnte; der Leib wird viel mehr von der Seele umfaßt als umgekehrt; sie trägt und hält ihn, ohne auf ihn beschränkt zu sein, da sie wie das Sonnenlicht, mit ihren Gedanken allerorten sein kann; sie ist ohne Herabsetzung oder Veränderung ihrer Substanz mit dem Leibe eins, welcher sie fesselt wie die Geliebte den Geliebten fesselt; sie sind zwei in einer Natur [5]). Das Bild der Mystisch-liebenden ist auch Aristoteles nicht fremd, welcher der Form und der Materie einen Zug des Verlangens zueinander zuschreibt [6]).

---

[1]) Gen. 2, 7. — [2]) Aug. de immort. an. 15; vgl. De lib. arb. III, 9, 27. — [3]) Conf. X, 6 fin.; De lib. arb. II, 16, 41. — [4]) Mor. Eud. VII, 14, p. 1248; vgl. Bd. I, §. 33, 1. — [5]) Nemes de hom. s. de an. 3. — [6]) Bd. I, §. 31, 3.

Auch die aristotelische Unterscheidung des vegetativen, sensitiven und intellektuellen Elementes der Seele nehmen die Väter auf. Gregor von Nyssa betrachtet diese Elemente als die Stufen des Einbaues des Geistigen in die Materie; das pflanzliche Leben stellt die erste Stufe der Bewältigung der Materie dar, das tierische nimmt jenes in sich auf, aber vollzieht diese in höherer Weise, und der Mensch trägt wieder die Affektion der Tierseele potentiell in sich, weil diese das Bindeglied des vegetativen und geistigen Lebens bildet.

Augustinus unterscheidet eine pars inferior der Seele von einer pars superior und spricht der ersten die vegetative, motorische und die sinnliche Funktion einschließlich der Einbildungskraft, vis spiritalis, zu[1]).

Mit der aristotelischen Ethik haben die moralischen Erörterungen der Väter nur gelegentliche Berührung; die ungenügende Verwendung des Gesetzesbegriffes und das Fehlen der Ideen[2]) ließen jene weniger verwendbar erscheinen als die platonische; der Güterbegriff, den Aristoteles bot, kam nicht zur Verwendung, da der Sinn so sehr dem höchsten Gute zugekehrt war, daß man die niederen beiseite setzte. Die aristotelische Eudämonie konnte als Ziel, *τέλος*, des Strebens den Christen nicht genügen, denen als „das Ziel des Glaubens, die Rettung der Seele": *τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρία ψυχῶν*, finis fidei salus animarum[3]), vorschwebte, und ebensowenig konnte jene Betrachtung, *θεωρία*, als das Höchste erscheinen, die bei Aristoteles oft lediglich als Beschäftigung mit der Wissenschaft auftritt.

Allerdings liegt bei Aristoteles eine tiefere Auffassung zugrunde, als jene Ausdrücke anzeigen: seine Eudämonie ist nicht eudämonistisch und seine Theorie nicht so kühl theoretisch, wie es scheint; jene kann sich zur Beseligung und diese zur Beschauung, zur Vertiefung in das Göttliche steigern[4]). Das Neue Testament spricht zwar nicht von dem *εὐδαίμων*, wohl aber von dem *μακάριος*, dem Seligen, und die Seligkeit besteht im Gottschauen: *Μακάριοι οἱ καθαροὶ*

---

[1]) Aug. de quant. animae 33, 70; de gen. ad litt. XII, 9 u. 11; X, 12, 20. — [2]) Bd. I, §. 35, 3. — [3]) 1. Petr. 1, 9. — [4]) Bd. I, §. 35, 1 u. 4.

τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τον θεὸν ὄψονται, beati mundo corde: quoniam ipsi Deum videbunt[1]). In der Gewißheit, daß das Gute den Menschen auch beglückt, beseligt, und daß die Krone des Ringens und Schaffens ein Leben ist, welches beides hinter sich läßt, stimmen die christliche und die aristotelische Anschauung überein, nur daß diese das Gute und die Beseligung nicht in der Verklärung erfaßt wie jene; beide Anschauungen stehen dem hohlen Tugendstolze gegenüber, wie ihn die Stoa vertrat, daß das Gute keines Lohnes und das Handeln keiner endgültigen Befriedigung bedürfe. Diese Übereinstimmung kam jedoch in der patristischen Philosophie noch nicht zur Geltung, weil man die trockenen und schwunglosen aristotelischen Bestimmungen nicht daraufhin ansah; in der Ethik des heiligen Thomas von Aquino aber verschmelzen augustinische und aristotelische Bestimmungen auf Grund der verwandten Auffassung des höchsten Gutes ohne jeden Zwang[2]).

Wohl aber erkannte man, daß Aristoteles' Lehre vom Gegenteile des Guten, dem Bösen, der christlichen Anschauung weit näher liege, als die platonische. Die Verirrungen der Manichäer ließen den Wert des aristotelischen Satzes, daß das Böse nicht außer den Dingen ist[3]), als Bestätigung der biblischen Lehre würdigen. Gregor von Nyssa bedient sich bei seiner Darlegung des Gegenstandes auch des aristotelischen Ausdrucks στέρησις, Privation. Das Böse ist kein Reales, sondern nur die Privation des Guten, wie die Finsternis des Lichtes, die Blindheit der Sehkraft[4]). In gleichem Sinne nennt Augustinus das Böse Abfall vom Sein und Hinstreben zum Nichtsein: malum est deficere ab essentia et ad id tendere, ut non sit[5]). So fand auch Aristoteles' Lehre vom freien Willen früh Anerkennung. Nemesios (im 4. Jahrhundert), der in seiner Schrift περὶ φύσεως ἀνθρώπου vielfach dessen Ansichten bekämpft, tritt ihm in der Freiheitslehre bei. Vgl. Domanski, „Die Psychologie des Nemesios." Münster 1900.

---

[1]) Matth. 5, 8. — [2]) K. Werner, der hl. Thomas v. Aquino I, S. 818 f. — [3]) Ar. Met. VII, 4, 3; Bd. I, §. 35 a. E. — [4]) Greg. Nyss. cat. magn. 6. — [5]) Aug. de mor. Man. II, 2, 2.

Eine aristotelische Bestimmung bildet für Augustinus einen Fußpunkt bei der Festsetzung der für seine ganze Lehre, insbesondere für die Erklärung der Trinität so wichtigen Trias: Sein, Erkennen, Wollen. Er sieht sie in der Dreiteilung der Philosophie in Physik, Dialektik, Ethik vertreten, ebenso aber in der Reihe: natura, doctrina, usus, die uns bei jeder Betätigung entgegentritt[1]); das ist aber die Reihe, in welcher Aristoteles nur mit einer Umstellung die zur Tugend führenden Elemente zusammenfaßt: *φύσις*, *ἔθος*, *λόγος*[2]). Auch wenn Augustinus sagt: rationi praecolit fides[3]), möchte man an die aristotelische Bestimmung denken, daß durch die *ἔθη* die Seele des Lernenden zum Aufnehmen der Lehre bearbeitet wird (*προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι*), wie die Erde für den Samen[4]).

5. Als Justinus sich bei den verschiedenen Philosophenschulen Rats erholte, sah er sich von der Engherzigkeit des Peripatetikers besonders abgestoßen[5]) und der zu seiner Zeit zwischen den Jüngern Platons und Aristoteles' herrschende Zwist mag noch manchen Christen dem letzteren entfremdet haben. Durch die Bestrebungen der Neuplatoniker, vorab Ammonios' und Plotins, trat eine Besserung dieses Verhältnisses ein[6]) und wurde die Exklusivität der peripatetischen Schule aufgehoben. Plotin verknüpfte die aristotelischen Prinzipien mit den platonischen, und das Interesse, das die Christen an seinen und seiner Schüler Schriften nahmen, kam auch dem Aristotelismus zugute. Dieser galt nunmehr als eine Vorschule zum Platonismus, wie dies bei Eugenios und Themistios besonders hervortritt. Apollinaris, Bischof von Laodicea († 392), war ein aristotelisch geschulter Theologe, dessen Gelehrsamkeit Athanasios anerkannte, obwohl er seine soteriologischen Irrtümer bekämpfte. Schon früher hatte der hl. Anatolios, seit 270 Bischof von Laodicea, in Alexandrien eine Schule für die aristotelische Philosophie errichtet. Die Peripatetiker Diogenianus und Alexander von Aphrodisias zogen Eusebios

---

[1]) Aug. de civ. Dei XI, 25. — [2]) Ar. Pol. VII, 12, *φύσις*, *ἔθος*, *λόγος* u. Eth. Nic. X, 10, *φύσις*, *ἔθος*, *διδαχή*. — [3]) De utilitate cred. 17, 35. — [4]) Eth. Nic. l. l. — [5]) Oben §. 55, 3. — [6]) Bd. I, §. 44, 1.

als Bundesgenossen gegen den Stoizismus heran [1]); auf Aristoteles fußten Äneas von Gaza, Zacharias von Mytilene, genannt σχολαστικός, um 539, und Johannes Philoponos bei der Bekämpfung der Emanationstheorie. Die Schriften, welche den Namen Dionysios' des Areopagiten tragen, zeigen Bekanntschaft mit Aristoteles; vom Bösen wird gesagt, daß es nicht in den Dingen ist [2]); die ursprüngliche Aktivität Gottes wird betont; das Wort δύναμις wird wohl auf Gott angewandt, aber nicht in dem Sinne der Potenz, sondern in dem von Macht, wobei sichtlich aristotelische Bestimmungen beachtet sind [3]).

Für die aristotelischen Studien des Abendlandes war es entscheidend, daß Augustinus auf den Wert der Dialektik für die Schrifterklärung hinwies; weil die ratio disputandi „den Text der Heiligen Schrift nervenartig verbinde" [4]) und daß er die Logik als die Kunst des Lernens, Lehrens, Wissens, in der die Vernunft sich selbst enthüllt, bezeichnete: Haec docet docere, haec docet discere: in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid velit, valeat; scit scire: sola scientes facere non solum vult, sed etiam potest [5]). Als Hilfsmittel dienten später die Übersetzungen aristotelischer Schriften von Boethius, der, neuplatonischen Bestrebungen getreu, beide große Denker zu Führern nahm. In der griechischen Theologie führte Johannes von Damascus um 700 in seiner auch für das Abendland wichtigen πηγὴ γνώσεως logische und ontologische Bestimmungen der aristotelischen Philosophie ein, so daß der Aristotelismus der Scholastik von mehr als einer Seite her schon in der patristischen Periode vorbereitet erscheint.

---

[1]) Unten §. 58, 1. — [2]) Dion. Ar. de div. nom. 4, 19 sq. — [3]) Ib. 8, 1 u. 2 u. unten §. 59. — [4]) Aug. de doctr. christ. II, 40. — [5]) De ord. II, 13.

§. 58.

Das Verhältnis der christlichen zur hellenistisch-römischen Philosophie.

1. Mit den philosophischen Bestrebungen und Systemen der hellenistisch-römischen Periode hat das Christentum insofern Verwandtschaft, als jene wesentlich religiösen Charakters sind und einen universalen Zug haben; allein es besteht der große Gegensatz, daß sie, rückwärts gewandt, von der Erneuerung der alten Überlieferungen die Wiedergeburt des Glaubens und der Weisheit erwarten und so auf Repristination des Heidentums hinauskommen, während das Christentum ein neues Prinzip hereinbringt, in dem das Alte und Älteste neu erstrahlt, aber von den Schlacken des Heidentums befreit wird. Dieses Doppelverhältnis wirkt sich in verschiedener Weise aus: Die Annäherung schreitet zu teilweiser Verschmelzung vor, die zum Teil Mißbildungen erzeugt, aber auch Gedeihliches hervorbringt, und andererseits wird die Abstoßung zum Kampfe, man kann sagen: auf Leben und Tod.

Mit der Stoa haben die christlichen Denker nur geringe Berührung, und wo sie eine engere wird, wirkt dies beirrend. So gerät Clemens von Alexandrien hie und da in stoische Bahnen, so bei psychologischen Bestimmungen in seiner Unterscheidung von zehn Seelenkräften: *ἡγεμονικόν*, Lebenshauch, Zeugungskraft, Sprachvermögen, die fünf Sinne und die göttliche Signatur [1]), eine Verunklärung der Sache, vor der ihn Platon und Aristoteles hätten

[1]) Clem. Al. Strom. VI, 16, p. 289.

bewahren können. Unglücklich ist auch die Zusammenstellung der stoischen πρόληψις mit der christlichen πίστις, wozu ihn die Bezeichnung jener als freiwillig, ἑκούσιος, verführt [1]); die Stoiker müssen, da sie als Nominalisten das objektive Kriterium der wahren Erkenntnis: die Übereinstimmung mit den Dingen, preisgegeben haben, das Für-wahr-erklären als einen Willensakt fassen, wie es nachmals Descartes tat, eine Fiktion der Verlegenheit, die mit dem Glauben-wollen nichts zu schaffen hat. Noch bedenklicher ist die Annäherung des christlichen Weisen an den stoischen, welche Clemens vornimmt, wenn er von jenem Apathie fordert und meint, er begnüge sich mit dem Erkennen als solchem und begehre es nicht um seines Glückes willen; müßte er zwischen Seligkeit und Erkenntnis Gottes wählen, so müßte er auf jene verzichten [2]). Hier hätte die Erinnerung an die aristotelische Eudämonie ausgereicht, um den Mißgriff zu verhindern. Stoischer Bestimmungen bedienten sich auch die Häretiker monistischer Richtung; Sabellius, um 200, spricht von einem Ausdehnen, ἐκτείνεσθαι, Gottes zur Welt und einem Zusammenziehen, συστέλλεσθαι, mit stoischen Ausdrücken; Gott als sich ausdehnender ist Vater, als menschwerdender Sohn, als abermals sich ausdehnender ist er heiliger Geist; mit der abermaligen Zusammenziehung ist, wie Athanasius sagt, das ganze Spiel beendigt. Möglich, daß hier auch die indische Vorstellung von der Prapantscha des Brahman mitwirkt, jedenfalls ist sie dann durch die Stoa vermittelt.

Die so vielfach fehlgreifenden Bestimmungen von λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός stammen aus der Stoa und von Philon.

Ohne schädliche Wirkung war es, wenn man Seneca und die stoischen Partien aus Cicero, besonders die teleologischen Stellen aus dem Buche von der Natur der Götter, hochschätzte, da hierbei der stoische Materialismus und Autonomismus weniger im Spiele ist. Auf Senecas Polemik gegen die Staatstheologie stützt sich Augustinus; sein Schweigen von den Christen hält er für ein ab-

[1]) Cl. Al. Strom. II, 2, p. 156. — [2]) Ib. IV, 22, p. 227.

sichtliches, die Entscheidung vermeidendes [1]). Der Materialismus der Stoa bildet den Gegenstand der christlichen Polemik. Lactanz bekämpft Cicero, soweit er zur Annahme einer ewigen Materie mit immanenten Kräften neigt [2]). Eusebios führt neuplatonische Kritiker gegen die Lehre der Stoa von der Materialität der Seele ins Feld [3]); ebenso gegen den stoischen Fatalismus, den auch die Peripatetiker Diogenianus und Alexander von Aphrodisias bekämpften [4]). Ausführlich schrieb gegen den Fatalismus der Bischof Diodor von Tarsos († 390 [5]); Lactanz zeigt die Unverträglichkeit des Glaubens an Juppiter mit dem an das Fatum [6]); der christliche Dichter Prudentius sagt schön: Nil sunt fatalia: vel si Sunt aliqua, opposito vanescunt irrita Christo [7]).

Wie das stoische Fatum, so wurde auch der epikureische Zufall als Prinzip verworfen. Eusebios teilt Bruchstücke aus dem Werke des alexandrinischen Bischofs Dionysios des Großen, *περὶ φύσεως*, mit, worin die Atomen- und Zufallslehre bekämpft wird [8]). Gegen Epikur und Lukrez polemisiert Lactanz in der Schrift de opificio Dei und an mehreren Stellen seiner Institutionen [9]). Er wirft Epikur Unwissenschaftlichkeit und nichtige Einbildungen vor: Totam rationem penitus ignorantia rationis evertit, redegitque mundum et omnia, quae in eo geruntur, ad similitudinem cujusdam vanissimi somnii, siquidem rebus humanis nulla ratio subsistat [10]).

Von den Neupythagoreern zog besonders Numenios die Christen an. Origenes lobt ihn, weil er den Juden die Lehre vom geistigen Gotte zuspricht, ja sich sogar auf Aussprüche der Propheten bezieht [11]); ja noch mehr: „Im dritten Buche seiner Schrift über das höchste Gut führt Numenios eine Geschichte aus dem Leben Jesu an, jedoch ohne dessen Namen zu nennen und gibt eine alle-

[1]) Aug de civ. Dei VI, 10 u. 11. — [2]) Lact. Inst. div. II, 9. — [3]) Eus. Praep. ev. XV, 9 bis 11; 20 bis 22. — [4]) Ib. VI, 7 bis 10. — [5]) Phot. Bibl. cod. 223. — [6]) Lact. l. l. I, 11; II, 17. — [7]) Prud. contr. Symm. II, 485. — [8]) Eus. Praep. ev. XIV, 23 bis 26. — [9]) Lact. Inst. div. II, 12; III, 17. — [10]) Ib. VII, 3. — [11]) Orig. contr. Cels. I, 15.

gorische Deutung derselben ... Wir machen kein Hehl daraus, daß Numenios uns lieber ist als Celsus und mancher Grieche; seine Lernbegierde hat ihn veranlaßt, unsere heilige Geschichte näher anzusehen, und sie hat ihn angesprochen" [1]). Leider hat die Anerkennung des Mannes nicht bewirkt, daß man von seinen Lehren mehr erhalten hat [2]). In diesem Betracht war Plutarch begünstigter, der aber seltener erwähnt und zitiert wurde, als er es verdiente. Apollonios von Tyana wurde von Philostratos und Porphyrios im christenfeindlichen Sinne zum Weltpropheten heraufgeschraubt, was die Kritik der christlichen Schriftsteller hervorrief, bei der wieder jener Neupythagoreer verkürzt wird.

2. Mit der Spekulation der jüdisch-hellenistischen Mystiker, insbesondere Philons, teilt die christliche den Boden und die Probleme, steht ihr also näher als einer anderen Gedankenbildung des Altertums. Philon fußt auf dem Alten Testamente und der mündlichen Tradition, er geht auf die Vereinigung des gesetzhaften Elementes mit dem mystischen und auf die Verbindung von Glaube und Forschung aus, er versucht sich an dem großen Probleme des Logos, er zieht die theistischen und idealen Momente der antiken Philosophie heran. Beruhte das Christentum, wie seine antiken und modernen Gegner behaupten, nur auf Fortbildung und Verschmelzung älterer Elemente, so hätte jener kühne und vielseitige Denker, dessen Wirksamkeit gerade an der Schwelle der auf dem Evangelium fußenden Gedankenbildung steht, diese unfehlbar in seine Bahnen gezwungen und die Stelle des ersten Kirchenvaters eingenommen. In Wirklichkeit ist wohl etwas Ähnliches eingetreten, aber er hat nicht den jungen Stamm des christlichen Denkens seitwärts gebogen, sondern nur einige dürre Äste, durch deren Abtrennung die Kirche eine um so höhere Lebenstätigkeit erlangte: Philon ist die Grundlage für jene Häresien, welche den Logos zum Geschöpfe herabsetzten, insbesondere den Arianismus, und seine Be-

---

[1]) Orig. contr. Cels. IV, 51. — [2]) Die Hauptstelle bei Eus. Praep. ev. XI, 18; Bd. I, §. 39, 2.

deutung für die christliche Philosophie beruht hauptsächlich in der Hervorrufung der kraftvollen Reaktion gegen die durch seine Lehre genährten Irrtümer. Es bestätigte sich hier der Ausspruch des Apostels von dem Worte Gottes, das da lebendig ist und kraftvoll, schneidiger als jedes zweischneidige Schwert [1]); es durchschnitt das kunstvolle Gewebe des geistreichen Mannes und mit der großartigen Sicherheit, welche nur der Besitz der Wahrheit verleiht, und die den schärfsten Kontrast gegen das tastende Kombinieren Philons bildet, zerstörten die großen Väter, welche dem Arianismus entgegentraten, den Nimbus seiner, ohne höheren Beruf an das Höchste sich wagenden Spekulation.

Arius fußt mittelbar auf der alten heidnischen Vorstellung von der Unreinheit der Materie, unmittelbar aber auf der philonischen Theorie [2]), wenn er lehrt: „Als Gott die gewordene Welt erschaffen wollte, sah er, daß sie der lauteren Hand des Vaters und der Erschaffung durch ihn nicht teilhaft werden könnte, darum brachte er zuerst den Einzigen hervor, welchen er Sohn und Wort nannte, damit durch ihn, der so zum Vermittler geworden (*μέσος γενόμενος*), Alles geschaffen würde" [3]). Dieser Logos ist nur gottähnlich, nicht ewig, und vermag keine übernatürliche Gotteserkenntnis zu verleihen, noch weniger zu erlösen, und seine Menschwerdung hat nur den Zweck, durch Lehre und Beispiel zu bessern. Höhere Attribute des Logos, welche Philon aus der alttestamentlichen Weisheits- und Messiaslehre aufnahm [4]), läßt Arius fallen; das hehre Bild, das bei dem jüdischen Theosophen wenigstens in schwankenden Umrissen wiedergegeben ist, wird bei dem entarteten Christen zum scharfgezeichneten Zerrbilde. Dem Christenglauben wie dem christlichen Idealismus wird die Grundlage weggezogen; die Offenbarung wird ihres Inhaltes entleert, die lex nova verliert ihre Autorität, die mystische Kontemplation ihren Inhalt, und es war folgerecht, wenn die Arianer nachmals die Dogmen als bloße Begriffs-

---

[1]) Hebr. 4, 12. — [2]) Bd. I, §. 40, 3. — [3]) Athan. Orat. c. Ar. II, 24. — [4]) Bd. I, §. 40, 6.

bildungen ansahen und wie Eunomios, dem ausgesprochenen Nominalismus verfielen.

Diesen Irrtümern treten die großen Kirchenväter Athanasius, Basilius, die beiden Gregore, Hilarius und Augustinus mit dogmatischen und spekulativen Gründen nachdrücklich entgegen; sie machten das christliche Denken erstarken und wurden insofern die Neubegründer der christlichen Spekulation. Ihr Kampf galt dem arianischen Rationalismus, ihr Blick war auf die Mysterien des Glaubens gerichtet, aber sie waren doch weit davon entfernt, der Vernunft ihren Anteil an der Erkenntnis der göttlichen Dinge zu schmälern; sie flüchteten nicht in eine formlose Mystik, sondern kämpften mit den Waffen des Gegners: der rationalen Betrachtungsweise. Die schärfere Bestimmung der ontologischen Begriffe, die Loslösung der Logoslehre aus ihrer Verschränkung mit der Kosmologie, die Beseitigung naturalistischer Vorstellungen aus der Trinitätslehre sind der Hauptertrag ihrer Apologetik und Polemik[1]).

Die philonischen Einflüsse führten nicht durchgehend zu so schweren Verirrungen wie im Arianismus. Wo immer bei den Kirchenschriftstellern eine Neigung stattfindet, das Verhältnis des Logos zum Vater subordinatianisch zu fassen, liegen solche Einflüsse vor; so bei Origenes aber auch schon bei Clemens von Alexandrien und noch mehr bei dem gelehrten Eusebios von Cäsarea, der die arianische Häresie schon vor Augen hatte, aber nicht durchschaute. Die Genannten beziehen sich oft auch auf philonische Anschauungen und bringen mit Recht auch solche zur Geltung, die dem christlichen Denken konform sind, wie die Ideenlehre und manche tiefsinnige kosmologische Gedanken des jüdischen Mystikers.

Für die Terminologie der christlichen Philosophie bildet Philon eine wichtige Quelle; vermöge seiner Sprachgewalt hatte er vielfach biblische Gedanken in treffender Weise griechisch wiedergegeben; aber auch manche antiken Ausdrücke dürften durch ihn bei den Christen

---

[1]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie 1881, S. 277.

gangbar geworden sein, wie εἰδοποιεῖν, μετρεῖν, μύστης, τελετή, θεοφορεῖσθαι u. a. Man trifft mehrfach Übereinstimmung zwischen philonischen und neutestamentlichen Ausdrücken und Wendungen: schon Philon sagt: ἄνθρωπος θεοῦ, der Mensch Gottes [1]); er vergleicht das Erkennen auf Erden mit dem Blicken in einen Spiegel [2]), er spricht von dem Dürsten nach Gerechtigkeit, διψῆν εὐνομίας [3]); er vergleicht die Proselyten zur Zeit des Messias mit den Reisern des wilden Ölbaums, die dem edlen aufgepfropft werden [4]); dem Begriffe des Siegels gab er eine hervorragende Bedeutung, endlich ist der Logosbegriff der Angelpunkt seiner Spekulation. So ist es nicht ausgeschlossen, daß dem Evangelisten das Wort λόγος aus philonischen Schriften bekannt und geläufig war. Doch ist dem gegenüber auch in Betracht zu ziehen, daß schon Aristobulos den Ausdruck anwendet [5]), derselbe somit weit allgemeiner gangbar war, als wir feststellen können, und ferner, daß sich jedem, der im Alten Testamente und der Tradition bewandert war, zur Wiedergabe von memrah kaum ein anderes griechisches Wort als λόγος darbot, da ῥῆμα, das Philon auch gelegentlich hat, nicht genug besagt, so daß man gar nicht einen Urheber des Wortes zu suchen Grund hat.

Mag Philon die Terminologie des Neuen Testamentes beeinflußt haben, an dem Gedankeninhalt desselben hat er kein Teil; ein Sabellius und Arius konnten seine Kostgänger sein, nicht ein Johannes und Paulus und nur die nachgeborenen Gesinnungsgenossen jener können sich darin gefallen, „das Licht zur Finsternis zu machen und das Süße zum Bittern“ [6]).

3. Der gewaltige Kampf der Kirche mit den christologischen Irrlehren hat sein Seitenstück in ihrem Ringen mit dem religiöse Autorität beanspruchenden römischen Staate; die Kirche mußte mit der gleichen Energie die Fälschung ihrer Lehre und die Verkümmerung ihres Berufes abwehren. Alle antiken Staaten be-

[1]) Gfrörer, Philo I, S. 457; vergl. 2. Tim. 3, 17 u. f. — [2]) Gfrörer a. a. O., S. 439; vergl. 1. Cor. 13, 12. — [3]) Phil. de judice II, p. 345; Matth. 5, 6. — [4]) De praem. II, p. 433; Rom. 11, 16. — [5]) Bd. I, §. 40, 5. — [6]) Is. 5, 20.

stimmten oder redigierten den Glauben ihrer Bürger, das römische Reich wollte seinen Völkern eine Weltreligion geben; nationalen Kulten gewährte es weitherzig Duldung, wenn sie sich nur die Verehrung des Kaisers, als des von alters prophezeiten Weltretters, anbildeten. Die Römer, sagt der Heide bei Minucius Felix, haben die Religion aller Völker angenommen und dadurch deren Reiche verdient [1]). Als ihnen aber die echte Weltreligion, die den wahren Erlöser anbetet, entgegentrat, boten sie alle materielle und geistige Gewalt, den Tod und den Spott, die Folter und die Kritik dagegen auf. Wie Philons Prinzip ein falscher Logos war, so war der die Anbetung fordernde Kaiser ein falscher Messias; wie sich die falsche Logoslehre an den Eingangsworten des Johannesevangeliums brach, so brach sich die Wut der Verfolgung an der Verheißung von dem Felsen, den die Pforten der Hölle nicht bewältigen werden, und an dem göttlichen Troste: „In der Welt werdet ihr Bedrängnis finden, aber seid mutig, ich habe die Welt überwunden" [2]). Auch hier entband der Kampf schlummernde Kräfte, und es gewann der Gedanke des Gesetzes Gottes und der Kirche seine Vollkraft, als ihn das des Heidenstaates erdrücken wollte; das Martyrium wurde die Schule der christlichen Gesetzestreue und Gerechtigkeit, wie der Kampf mit der Irrlehre die Schule der christlichen Spekulation, und in beiden Kämpfen verwuchsen die beiden von Anfang an verbundenen Elemente: Gerechtigkeit und Weisheit, Leben und Lehre, um so enger.

Es ist nicht ein Kampf von Staat und Kirche, was in dem Ringen des Imperiums mit der Christenheit vorliegt, denn die letztere gab dem Kaiser, was des Kaisers ist; nicht bloß die Apologeten erklären ihre kaisertreue Gesinnung, auch auf der Höhe des Kampfes wird die Autorität des Staates in seinem Bereiche anerkannt und der Patriotismus der Christen betont.

Origenes konnte sagen: „Die Gebetsversammlungen der Christen sind ein ständiges Kriegslager zum Streite für die Sache des Kaisers". Der Widerstand der Christen und der Eifer ihrer Verfolger galt

---

[1]) Min. Felix Oct. 6. — [2]) Matth. 16, 18; Jo. 16, 33.

vielmehr der Staatsreligion, und die Motive der Verfolgung sind in letzter Linie religiöse, so daß der Kampf im Grunde der des Glaubens mit dem Irrglauben war. Die blutigste Verfolgung veranstaltete der Kaiser, welcher seiner Herrschergewalt von vornherein ein religiöses Gepräge aufgedrückt hatte und die Grundlage des Reiches in der religio antiquitus tradita suchte, Diocletian. Augustinus sieht in dem Gegner des Gottesstaates nicht eine Rotte glaubensloser Machthaber, sondern die Gemeinde, welche Juppiter und der ungezählten Götterschar opfert. Mißverstandene religio und pietas erhob sich gegen das Evangelium, und auf Grund des rechten Verständnisses jener vollzog sich die Versöhnung des römischen und christlichen Wesens. Es gilt hier, was Minucius Felix den Heiden Cäcilius in seinem „Octavius“ am Schlusse sagen läßt: „Wir haben beide gesiegt: Octavius, der Christ, ist Sieger über mich, ich aber triumphiere über den Irrtum“ [1]).

4. Das für den Glauben gewonnene Römertum führte demselben religiöse, rechtliche, soziale Elemente zu, wie ihm die überwundene griechische Philosophie spekulative zugeführt hatte, und die Gaben beider verbanden sich miteinander in dem höheren Elemente des christlichen Idealismus. Wenn Lactanz das Wesen der Religion erörtert, so zieht er gleichsam die Schätze ans Licht, welche der fromme Römersinn der Vorzeit in dem Worte niedergelegt hatte. Der Satz: Summum bonum hominis in sola religione est [2]), läßt sich ins Griechische gar nicht übersetzen; die Bindegewalt, die das Wort ursprünglich ausdrückt, läßt sich mit εὐσέβεια oder θεοσέβεια nicht wiedergeben. Die Religion, sagt Lactanz, ist Wiederverbindung mit Gott und vollzieht sich in seiner Anbetung und seinem Dienste; sie ist der Weg zur Erreichung des höchsten Gutes, das die Philosophen nur unvollkommen zu finden wußten; auf die Verehrung des Schöpfers in der Religion ist das All hingeordnet: die Welt ist geschaffen, damit der Mensch ins Dasein trete, und wir sind ins Dasein getreten, um Gott auf Erden zu verehren und ihn im

---

[1]) Min. Felix Oct. 40. — [2]) Lact. Inst. III, 10.

Jenseits mit den Engeln anzubeten[1]). Es ist bedeutungsvoll, daß in dem lateinischen fides wie in credere sich die Begriffe Glauben und Vertrauen verschränken; fidelis ist der Gläubige und der Getreue; creditum ist das Geglaubte und das Anvertraute; hier kommt das römische Wesen mit seinem positiven und gesetzhaften Zuge dem christlichen am nächsten. Eine Schrift, in der sich dieser Geist besonders ausprägt, ist Vincentius' Commonitorium, deren Kraft und Gediegenheit durch Übersetzung in jede andere Sprache Abbruch erleiden würde.

Von römischen Rechtsbegriffen machen die lateinischen Kirchenschriftsteller oft Gebrauch; auf den Grundbegriff, die justitia, berufen sich die Verteidiger des Evangeliums; sie ist die Seele der Staaten: Remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? sagt Augustinus[2]). Tertullian nennt seine schlagkräftige, witzige Schrift gegen die Gnostiker de praescriptionibus haereticorum: über die Prozeßeinreden der Irrlehrer, und weist als Sachwalter der Kirche sie aus deren Gebiete aus: „Wer seid ihr, wann und woher seid ihr gekommen? Was habt ihr hier zu suchen, da ihr nicht zu den Meinigen gehört? Mit welchem Rechte, Marcion, fällst du meinen Wald? Mit wessen Erlaubnis leitest du, Valentinus, meine Quellen ab? Mit welcher Befugnis verrückst du, Apelles, meine Grenzsteine? Mein ist der Grundbesitz, was habt ihr hier nach Gutdünken zu säen und zu weiden? Mein ist der Grundbesitz, längst mein Besitz; ich bin der ältere Besitzer, ich habe rechtskräftige Urkunden von den Gewährsmännern, denen die Sache gehörte (origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res). Ich bin der Erbe der Apostel; wie sie es in ihrem Testamente vorgesehen haben, wie sie es dem Rechtssinne anvertraut (sicut fidei commiserunt), wie sie es mir zugeschworen haben: so halte ich es fest; euch wahrhaftig haben sie enterbt für immer, wie Fremde, wie Feinde“[3]). In den Ausdrücken auctor, testamentum, fides ver-

---

[1]) Lact. Inst. VII, 6. — [2]) Aug. de civ. Dei IV, 4. — [3]) Tert. de praescr. 37.

schränken sich religiöse und Rechtsbegriffe auf eine in keiner anderen Sprache wiederzugebende Weise.

Sogar auf die Dogmatik wendet Lactanz Rechtsbegriffe an: „Wenn jemand einen Sohn hat und ihn über alles (unice) liebt und dieser im Hause und unter der Obmacht des Vaters (in domo et in manu patris) bleibt, so ist, wenngleich jener ihm den Namen und die Befugnis des Herrn einräumt (nomen domini potestatemque concedat) nach bürgerlichem Rechte auch das Haus ein einiges und einer heißt sein Herr: so ist die Welt das eine Haus Gottes, weil er ein einiger ist und doch wie zwiefältig (tanquam duo) und zwei wie ein einiger“ [1]).

An ethische Untersuchungen traten Lactanz und Ambrosius vorzugsweise an der Hand Ciceros heran; des letzteren Werk de officiis ministrorum ist äußerlich dem ciceronischen Buche de officiis nachgebildet, wobei freilich die Vorlage in dem Geiste umgebildet wurde, der den großen Statthalter Ambrosius zum noch größeren Bischof umgeschaffen hatte. Der Kirchenlehrer „berichtigte und bereicherte die eklektische Moral des philosophischen Römers und goß ihren Inhalt in die geistige Form der evangelischen Lebensauffassung um, eine Umgestaltung, durch welche alle höchsten und fundamentalen Fragen des sittlichen Lebens aus dem Dämmerlichte des heidnischen philosophischen Bewußtseins in das reine Gotteslicht der geoffenbarten Wahrheit gerückt wurden. Das Werk des Ambrosius ist eine nochmalige Erörterung aller in Ciceros Buche behandelten Gegenstände vom Standpunkte der christlichen Gläubigkeit, geschmückt mit allen jenen Vorzügen und Schönheiten überirdischer Art, welche nur eine heiliggesinnte Menschenseele ihren Worten zu verleihen vermag“ [2]). Auch Augustinus schätzte Ciceros Moral, die in der christlichen Welt zur Wahrheit geworden sei [3]).

Die Welt- und Lebenskenntnis, welche in Gregors des Großen

---

[1]) Lact. Inst. div. IV, 4. — [2]) K. Werner, Geschichte der apol. u. pol. Lit. 1861, I, S. 517. — [3]) Aug. Ep. 202. Mores illi, quos Cicero philosophique alii commendant, in ecclesiis toto orbe crescentibus docentur atque discuntur.

Schriften, besonders dem liber pastoralis, niedergelegt ist, hat einen römischen Stempel; der große Papst hatte seinen väterlichen Palast in Rom in ein Kloster verwandelt, eine Pflanzschule für Diener der Kirche, geleitet mit der Weisheit eines hl. Benedict und mit der Umsicht eines Staatsmannes der besten römischen Zeiten.

In dem augustinischen Idealismus ist auch ein römischer Einschlag. Der lateinische Sprachschatz gab ihm die Worte: ratio, species, ordo, modus, welche die idealen Prinzipien in anderer Weise ausdrücken als die griechischen, deren Übersetzung sie sind. In dem Satze: Singula propriis creata sunt rationibus [1]) erhält der Gedanke, daß die Ideen auch für die Einzelwesen gelten, eine andere Fassung als bei Philon und Plotin; der Gedanke, daß die species die Antwort der Dinge auf die Frage des Menschengeistes nach ihrem Wesen ist [2]), hängt mit dem Worte zusammen, in welchem sich enger als in dem griechischen *εἶδος* die Bedeutungen: Form und die Schönheit verschränken. In dem lateinischen verus, welches: wahr und zugleich: wirklich bedeutet (z. B. verae aves, die wirklichen Vögel u. a.), fand er einen Fußpunkt für seinen Realismus, der die höchste Wahrheit zum letzten Grunde der Wirklichkeit machte. In den juristischen Begriffen usus und fructus gewinnt er einen Einteilungsgrund der Dinge, der auch in der Systematik des Mittelalters nachgewirkt hat [3]).

5. Der Neuplatonismus geht weder auf die Verfälschung noch auf die Unterdrückung des Christentums aus, sondern darauf, einen Ersatz dafür zu schaffen; er begegnet sich mit ihm in dem mystischen Schwunge, aber er lehnt sein Gesetz ab, welches er durch Wiederbelebung alter Traditionen ersetzen zu können vermeint [4]). Das Gemeinsame macht Annäherungen, selbst Anmischungen möglich, welche die christliche Wahrheit trüben können, das Trennende steigert sich zu Gegensatz und Anfeindung.

Plotin vermeidet es, Christliches zu berühren, seine Polemik gegen die Gnostiker konnten die Väter, besonders Augustinus, gut-

[1]) Aug. de Quaest. oct. 46, 2. — [2]) Conf. X, 6, 10; vergl. unten §. 61. — [3]) De doctr. christ. I, 3. — [4]) Bd. I, §. 14.

heißen; Amelius sucht im Johannesevangelium eine Bestätigung seiner Lehre [1]); Themistios sagte, die Glaubenssätze (δόγματα) der Christen zeigten geringe Abweichung (διαφωνία) verglichen mit der Zusammenfassung (σύγχυσις) der bei den Griechen geltenden Lehren, und er glaubte nicht weniger als dreihundert solcher Punkte der Übereinstimmung zu erkennen [2]). Ein ungenannter Neuplatoniker sagte, wie Augustinus nach einer Mitteilung von Simplicianus berichtet, man sollte den Anfang des Johannesevangeliums mit goldenen Buchstaben an die Kirchen anschreiben, „aber der göttliche Lehrmeister fand vor den Hochmütigen doch keine Gnade, weil das Wort Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat" [3]).

Dagegen war Porphyrios, wie Amelius unmittelbar Schüler Plotins, einer der heftigsten Gegner des Christentums; Eusebios nennt ihn ὁ πάντων δυσμενέστατος καὶ πολεμιώτατος Ἑβραίων τε καὶ ἡμῶν; Theodoret ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος, ὁ ἄσπονδος ἡμῶν πολέμιος, ὁ πάντων ἡμῶν ἔχθιστος, Hieronymus blasphemus, calumniator ecclesiae, rabidus adversus ecclesiam canis. In seinen „Fünfzehn Büchern gegen die Christen" bekämpfte er die Autorität der Heiligen Schrift, suchte Widersprüche darin nachzuweisen [4]), folgerte aus dem Galaterbriefe einen tiefgehenden Gegensatz zwischen Petrus und Paulus [5]), und lehrte, daß Christus zwar ein frommer Mann gewesen sei, aber seine Anhänger Toren wären, weil sie ihn als Gott verehrten [6]). Er operierte also mit denselben Argumenten, mit welchen heute der vorgeschrittene Protestantismus das Christentum bekämpft, nur unterscheidet er sich zu seinem Vorteile von diesem dadurch, daß er eine Offenbarung der Gottheit in der Vorzeit annimmt, in den λόγια, χρησμοί, φῆμαι eine Autorität anerkennt, also wenigstens auf dem Boden der Religion steht, den seine modernen Gesinnungsgenossen längst hinter sich haben. Porphyrios' eigene Widersprüche und Schwächen deckten die Väter,

---

[1]) Bd. I, §. 42, 5. — [2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen V³, S. 742. — [3]) Aug. de civ. Dei X, 20 fin. — [4]) Eust. Hist. eccles. VI, 19. — [5]) Hieron. Proaem. comm. ep. ad Gal. u. Ep. 89 ad Augustin. — [6]) Aug. de civ. Dei XIX, 23.

besonders Hieronymus, in apologetischen Schriften auf, und gewannen dem, was der Haß eingegeben hatte, Argumente für die gute Sache ab, so daß Theodoret sagen konnte, die Lüge selber biete Waffen gegen die Lüge und der Feind der Wahrheit gebe wider Willen für sie Zeugnis, die Lästerung werde zum Segen, aus dem Munde des Gefräßigen erwachse Speise, aus dem Ungeschlachten Süßigkeit [1]. — Auf dem Neuplatonismus fußte der Kaiser Julian in seiner Streitschrift gegen die Christen, welche wir aus deren Widerlegung durch den hl. Cyrillus von Alexandrien kennen und die ebenfalls an Modernes der Art erinnert. Er stellt das Christentum als eine Verschmelzung jüdischer und antiker Anschauungen hin, er findet die Gottheit Christi bei den Synoptikern nicht ausgesprochen; er erklärt die Verehrung der Heiligen als unschriftgemäß, verwirft den Gottesdienst für die Verstorbenen und behauptet, bei der Empfehlung der Armut und Askese könne kein Staat bestehen [2]. Julian lädt die Christen ein, sich mit ihm auf Grund des Glaubens Abrahams zu verständigen, doch deutet er auch auf ganz andere Quellen der Erneuerung des Glaubens hin; die göttliche Erleuchtung der Menschen sei bei den Hebräern wie bei den Ägyptern erloschen und die Stimme der Orakel verstummt, dafür habe uns die menschenfreundliche Gottheit mit gewissen heiligen Künsten bekannt gemacht, mittels deren wir uns mit ihr auch jetzt noch in Gemeinschaft setzen können [3]: es ist also die Theurgie, in der er den letzten Halt des versinkenden Heidentums suchte [4]. Auch diese Verirrungen sind in unserer Zeit wiedergekehrt; der Okkultismus ist eine Nachgärung dieses Aberglaubens.

Eine andere Angriffsmethode der Neuplatoniker war die, die christlichen Lehren als Entlehnungen aus Platon hinzustellen; gegen Streitschriften der Art schrieb Ambrosius diligentissime et copio-

---

[1]) Theodoret de Graec. aff. cur. III, p. 881, Migne. Über Porphyrios vergl. Kleffner, „P., der Neuplatoniker und Christenfeind", Paderborn 1896. — [2]) K. J. Neumann, Kaiser Julians Bücher gegen die Christen, nach ihrer Wiederherstellung übersetzt 1880. — [3]) Cyrill. c. Jul. VI, p. 198. — [4]) Vergl. Harleß, Das Buch von den ägyptischen Mysterien, 1838.

sissime, wie Augustinus sagt, auf dessen Angabe wir hierin angewiesen sind, da jene Apologe verloren gegangen [1]).

6. Es wäre erklärlich und verzeihlich, wenn die Väter eine Doktrin, die in solcher Weise den Gegnern als Rüstkammer diente, in Bausch und Bogen von sich gewiesen hätten; und wenn sie trotz alledem von ihr zu lernen nicht verschmähten, so bezeugt dies, wie hoch sie den Wahrheitsgehalt jeder Gedankenbildung schätzten, und wie weitherzig sie in die eigene aufnahmen, was sie als Erzeugnis des Gottsuchens, wenngleich eines vielfach irrenden, erkannten.

Die Annäherung der antiken Logoslehre an die christliche, wie sie Amelius Gentilianus vollzieht [2]), wird beifällig aufgenommen [3]); die Polemik der Neuplatoniker gegen die Leugnung der Unsterblichkeit wird gebilligt [4]); ebenso ihre Erforschung der ältesten Kulte [5]). Der tiefsinnige Gedanke der Neuplatoniker von dem Hervorgang der Dinge aus Gott und ihrer Rückkehr zu Gott erhält seine Bestätigung durch das paulinische Wort: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν πάντα*; doch führte erst die Mystik der Scholastiker die Überleitung dieser Anschauung durch [6]). Die unbefangenste und weitestgehende Würdigung des Neuplatonismus finden wir bei Augustinus. Er sagt, daß die Platoniker mit Veränderung weniger Worte und Sätze (mutatis verbis atque sententiis) Christen sein könnten, und daß keine Schule dem Christentume so nahe gekommen sei [7]). Er erklärt Plotin für den berufenen Ausleger Platons: „Jenes Antlitz Platons (os Platonis), das in der Philosophie im reinsten und hellsten Lichte erstrahlt, ist, nachdem alle Wolken geschwunden, in Plotin am meisten aufgeleuchtet, dem Platoniker, der dem Meister für so ähnlich gegolten, daß man meinen könnte, sie wären Zeitgenossen gewesen oder, da zwischen ihnen geraume Zeit liegt, jener sei in diesem wieder aufgelebt“ [8]). Für Augustinus'

---

[1]) Aug. Ep. 31 ad Paullinum. — [2]) Bd. I, §. 42, 5. — [3]) Eus. praep. ev. XI, 19; Cyr. c. Jul. VIII, p. 283; Span. Theodoret., De cur. Gr. aff. IV, p. 751. — [4]) Eus. l. l. XV, 10. — [5]) Ib. I, 9, p. 28 Vig. — [6]) Bd. I, §. 43, 6. Dion. Ar. de div. nom. 2, 1; 4, 10; Rom. 11, 36. — [7]) Aug. de vera rel. 7. De civ. Dei VIII, 5; X, 29. — [8]) C. Acad. III, 18, 41.

Entwickelungsgang hatte der Neuplatonismus die Bedeutung, daß er ihm den Fußpunkt bot, sich aus dem Manichäismus herauszuringen; bedrängt von der manichäischen Hypostasierung des Bösen, atmete er sozusagen auf, als er bei den Neuplatonikern das Böse als das Nichtige erklärt fand, wobei freilich eine strengere Prüfung einen verborgenen Zusammenhang beider Anschauungen hätte aufweisen müssen [1]). Er findet bei Plotin und selbst bei Porphyrios die Ahnung der Trinität und den Drang nach Beseligung [2]); sein Interesse für die vorgeschichtliche Weisheit und das religiöse Gemeingut der Menschheit [3]) ist sichtlich durch die einschlägigen Anschauungen der Neuplatoniker genährt [4]).

Von den griechischen Kirchenschriftstellern sind, abgesehen von Origenes, dem Schüler von Ammonios Sakkas, dem Neuplatonismus am meisten zugeneigt Synesios, der Schüler der Hypatia, nachmals Bischof von Ptolemais, und Nemesios, Bischof von Emesa, Augustinus' Zeitgenossen. Beide konnten sich von der Präexistenzlehre nicht losreißen; Synesios sah das Dogma von der Auferstehung des Fleisches als ein nicht bloß übervernünftiges, sondern als ein solches an, das der Vernunft widerspreche. Seine Hymnen sind in dem Tone der neuplatonischen Mystik geschrieben [5]).

Die Gefahren, welche ein zu nahes Verhältnis zu der Doktrin der Neuplatoniker mit sich brachte, lagen zuvörderst in deren monistischem Charakter. Plotin sagt: *ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος* [6]) mit einer Gleichsetzung des Wortes und der Welt, die mit der christlichen Logoslehre unvereinbar ist. Andererseits steht ihm das Wort unter dem Nus: die Weltseele ist das Wort des Nus [7]); und der Nus selbst ist nur eine Ausstrahlung und zugleich Abschwächung des Einen. Auf christlichen Boden verpflanzt, kann diese Anschauung wie die philonische nur zu der Verirrung der Subordinatianer und Arianer führen. Auch die Neigung der Neuplatoniker, die Gottheit und die Endlichkeit durch eine Stufenfolge

---

[1]) Bd. I, §. 42, 4; unten §. 62, 4. — [2]) Conf. VII, 9; de civ. Dei X, 23 u. 29. — [3]) Oben §. 47, 2. — [4]) Bd. I, §. 44. — [5]) Unten §. 59, 2. — [6]) Enn. III, 2, 15. — [7]) Bd. I, §. 42, 3, S. 654.

von Mittelgliedern zu verbinden, wie sie besonders bei Jamblich und Proklos auftritt[1]), leistet der arianischen Irrlehre Vorschub, und Athanasios richtet gegen diese Neigung die schärfste Kritik: auch hier zeigt sich die christliche Wahrheit als schneidiges Schwert, das Wucherungen der Art ohne Schonung beseitigt.

In der Auffassung der Erlösung besteht der Gegensatz, daß der Neuplatonismus nicht darüber hinauskommt, das Eingehen der Seele zu Gott als einen Naturprozeß zu fassen, also die erlösende Gnade verkennt. Gegen diese Selbstgerechtigkeit wendet sich Arnobius mit den Worten: „Ihr sucht das Heil eurer Seelen in euch selbst und vermeint, ihr werdet Götter sein kraft des eingeborenen Triebes... Ihr meint, es wüchsen euch, sobald die Bande der Glieder gelöst sind, die Schwingen von selbst, um gen Himmel zu fahren und zu den Sternen aufzusteigen“[2]). Auch die Erneuerung dieses Irrtums ist uns nicht erspart geblieben; heute hört man von einer „Selbsterlösung“, welche an Stelle der „Fremderlösung“ zu treten habe.

Ist in diesem Punkte der Gegensatz so groß, daß eine Beirrung der Christen durch die neuplatonische Anschauung ausgeschlossen blieb, so konnte um so leichter der falsche Spiritualismus jener eine solche bewirken. Das Konzil von Konstantinopel verwirft den eschatologischen Satz der Anhänger des unter neuplatonischen Einflüssen stehenden Origenes, daß bei der Vollendung nur eine *ἄυλος φύσις καὶ οὐδὲν τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς*[3]), ein Satz, in dem die Zurücknahme der Welt in den Geist, also die Apokatastasis ihren Ausdruck findet. Auch die ontologische Ansicht Plotins, daß die letzten Elemente der Materie spirituell seien, also die Körperlichkeit in letzter Linie Geistigkeit sei, nahm Origenes auf[4]); aber auch Gregor von Nyssa lehrte, daß die konstituierenden Qualitäten der Körper gedanklich seien: *αἱ συμπληρωματικαὶ του σώματος ποιότητες νῷ καταλαμβάνονται καὶ οὐκ αἰσθήσει*, und daß wir also durch zusammentreffende Gedanken den Eindruck

---

[1]) Bd. I, §. 43, 5. — [2]) Arnob. adv. gentes II, p. 39; vgl. Harleß, Das Buch von den ägyptischen Mysterien, S. 109. — [3]) Denzinger Enchiridion No. 197. — [4]) Bd. I, §. 42, 4; Orig. de princ. IV, 34.

der körperlichen Natur erhalten: *ἡ τῶν νοημάτων πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τὴν τοῦ σώματος ἡμῖν ἀπεγέννησε φύσιν*[1]). Er will dadurch vorstellig machen, wie Gott als Geist die Körperwelt herstellte, streift aber damit an die spiritualistische Naturerklärung, die nachmals Johannes Scotus Erigena und Leibniz weiterführten, während Platon mit Recht die Konsequenz: *ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν*, als unstatthaft abweist[2]). Erigena lehrte mit Berufung auf Gregor, daß die Materialität nur Erscheinung sei, auf der Verflechtung (concursus) gewisser Accidentien beruhend[3]); Leibniz zog die Konsequenz, daß die Wahrnehmung lediglich ein verworrenes Denken sei, womit der gesunden Erkenntnislehre der Boden weggezogen wird.

---

[1]) Greg. Nyss. de an. et resurr. p. 240; vgl. Hex. p. 7. — [2]) Bd. I, §. 25, 3 a. E. — [3]) J. Scot. Er. de div. nat. I, 36.

§. 59.

Die Überleitung der antiken Mystik in die christliche Spekulation.

1. Die Theosophie Plotins hatte, indem sie verständnisvoll die edleren und reineren Elemente des alten Mysterienwesens erneuerte, eine Reihe von Symbolen, Intuitionen und Vorstellungsweisen gangbar gemacht, welche der mystischen Grundstimmung, der Kontemplation, deren geheimnisvollem Zuge zur letzten Einheit, der Vertiefung in sich und in die Gottheit, einen, man kann sagen klassischen, allgemein menschlichen Ausdruck gaben, dem nichts mehr von der Orgiastik der Dionysos- und Demeterverehrer anhaftete. In dieser vergeistigten Form mündete nun die antike Mystik in die christliche Kontemplation ein, und sie konnte es um so eher, da schon die christlichen Religionsurkunden Symbole und Anschauungen zeigen, in welchen die Telesten schon im ersten Jahrhundert eine Übereinstimmung mit ihren Geheimlehren erblicken mußten [1]).

Das Wort *μυστήριον* verwendet der heilige Paulus für das Geheimnis der Menschwerdung, „die Weisheit für die Geweiheten" *ἐν τοῖς τελείοις* [2]); diese sind es, welchen die feste Speise *στερεὰ τροφή* zukommt [3]). Der Heiland heißt *τῆς πίστεως ἀρχηγός καὶ τελειώτης*: des Glaubens Führer und Weihevollender [4]). Die Worte seines Gebetes für die Seinen: *ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν* [5]), mußte der griechische Myste so verstehen, daß sie nicht bloß die Vollendung der Vereinigung,

---

[1]) Oben §. 47, 4. — [2]) 1. Cor. 2, 6 u. 7. — [3]) Hebr. 5, 14. — [4]) Hebr. 12, 2. — [5]) Jo. 17, 23.

sondern auch deren Weihe, den vollkommenen Weihebund ausdrücken. Das Wort von den „Armen im Geiste" erinnerte jeden Mysten an die *πενία*, welche der Erfüllung mit dem Höchsten vorausgeht[1]). In dem *πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοὶ, ὀλίγοι δ' ἐκλεκτοί*[2]), mußte er den Spruch von den vielen Thyrsusschwingern und den wenigen Bakchen wiederfinden. Eine den Jüngern vorbehaltene Belehrung erwähnt das Marcusevangelium: „Er sprach zu der Menge nicht ohne Gleichnisse, beim Alleinsein mit den Jüngern erklärte er ihnen Alles": *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυε πάντα*[3]). Die Erleuchtung drückt der Hebräerbrief durch *φωτίζεσθαι* aus[4]); Paulus nennt die Geheimnisse, die ihm bei seiner Verzückung kund wurden: *ἄῤῥητα ῥήματα*[5]); Petrus nennt die bei der Verklärung des Heilandes Anwesenden: *ἐπόπται*, heiligen Anblickes Gewürdigte[6]). Für die Unterwelt hat das Neue Testament, wie die LXX das Wort *ᾅδης*, aber auch *φυλακή*; ebenso kommt von den Verdammten *ταρταροῦν* vor: *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας*[7]), an den orphischen Ausdruck *καταταρτάρωσις* anklingend[8]); die Seligen werden *θείας κοινωνοὶ φύσεως* genannt[9]).

Die Aufnahme solcher Ausdrücke erfolgte nicht, um an antik-mystische Anschauungen anzuschließen, sondern ergab sich von selbst, da der griechische Wortschatz, der verwendet werden mußte, von der mystischen, besonders der orphischen Theologie beherrscht wurde. Dieser Einfluß der Sprache erstreckt sich nun weit hinein in die patristische Literatur und in die Terminologie der Kirche, besonders der griechischen, während die lateinische Kirchensprache, wie schon die lateinischen Übersetzungen des Neuen Testamentes, jene Beziehungen vielfach fallen lassen. Eine stehende Formel war: *ἴσασιν οἱ μεμυημένοι*, dem lateinischen: norunt fideles entsprechend; für die Getauften war der Ausdruck: *οἱ φωτιζόμενοι* der gangbare. Clemens von Alexandrien sagt: *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι*

---

[1]) Bd. I, §. 43, 5. — [2]) Matth. 20, 15. — [3]) Marc. 4, 34; vgl. Matth. 13, 34. — [4]) Hebr. 6, 4; 10, 32. — [5]) 2. Cor. 12, 4. — [6]) 2. Petr. 1, 16. — [7]) 1. Petr. 2, 4. — [8]) Procl. in Plat. Pol., p. 373, *τὰς καλουμένας παρὰ τοῖς Ὀρφικοῖς καταταρταρώσεις*. — [9]) 2. Petr. 1, 4.

υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα[1]). Er nennt den Logos: *μυστήριον ἐμφανές, θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ καὶ ὁ ἄνθρωπος θεός*[2]).

Athanasios hat für die Erlösung den Ausdruck: *θεοποιεῖν: αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*[3]). Kyrillos von Alexandrien sagt: *θεοποιεῖ τὸ πνεῦμα*[4]). Johannes Damascenus nennt den Gläubigen *θεούμενος τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως*, allerdings mit der restringierenden Beifügung: *καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενος οὐσίαν*[5]). In den areopagitischen Schriften ist der Ausdruck *θέωσις* häufig: *ἡ ἡμῶν ἀνάλογος θέωσις*[6]), und wird bestimmt als *ἡ πρὸς θεὸν, ὡς ἐφικτὸν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις*[7]).

2. Der mystischen Grundstimmung gibt Clemens von Alexandrien[8]) in den an Platonisches und Philonisches anklingenden Worten Ausdruck: „Gott hat uns nicht versagt, vom Guten auszuruhen in der Feier des Sabbats. Denen, die es fassen können, hat er verliehen, an den göttlichen Geheimnissen und an dem heiligen Lichte teilzunehmen; er hat nicht der Menge offenbart, was sich für sie nicht schickt, sondern nur wenigen, für die er es geziemend erachtete, die es fassen und sich danach gestalten können (*τυπωθῆναι*), wie Gott das Unaussprechliche (*τὰ ἀπόῤῥητα*) dem Logos vertraut, nicht der Schrift. Und sollte jemand sagen, es sei geschrieben: „Es gibt nichts Verborgenes, das nicht offenbar werden, und nichts Verhülltes, das nicht enthüllt werden wird", so lasse er sich von uns sagen, daß dem, der auf geheimnisvolle Weise (*κρυπτῶς*) lauscht, das Geheimnisvolle offenbart werden wird, und wer das Überlieferte in seiner Verhüllung aufnehmen kann, auch das Verhüllte offenbart

---

[1]) Cl. Al. Paed. I, 6, p. 41. — [2]) Coh. 1, p. 7. Über die Mysterienterminologie in der alten Kirche vgl. G. Aurich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum 1894, S. 154 bis 167. — [3]) Ath. de incarn. Tom. I, p. 108, Paris 1627; ebenso p. 158 u. 345. — [4]) Cyr. Alex. in App. Dial. VII, de trin. p. 660, ed. Par. 1638. — [5]) Jo. Dam. orthox. fid. II, 12. — [6]) Dion. Ar. de coel. hier. 1, 3 u. s. — [7]) De eccles. hier. 3, 1. — [8]) Clem. Alex. Strom I, 1, p. 118; Matth. 10, 26; Eph. 4, 11 sq.

bekommen wird, damit die Wahrheit und das der Menge Verborgene nur wenigen offenbar werde. Warum denn wissen nicht alle die Wahrheit, warum lieben nicht alle die Gerechtigkeit, die doch für alle ist? Die Mysterien werden mystisch überliefert, damit, was gesprochen wird, im Munde des Sprechenden sei und nicht in seiner Stimme, sondern in seinem Denken (νοεῖσθαι). Gott hat der Kirche einige als Apostel gegeben, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer zur Vollendung (εἰς καταρτισμόν) der Heiligen, zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi."

Bei den großen Kirchenvätern, welche den Arianern die Spitze boten, wird durch den Kampf gegen den Rationalismus der mystische Zug belebt. Basilius spricht von der geheimnisvollen Überwelt vor der Schöpfung[1]); Gregor von Nyssa betritt in der Schrift über die Seele und Auferstehung, worin er seine sterbende Schwester Makrina sprechen läßt, den Boden des platonischen Phädon, freilich um sich hoch darüber zu erheben. Gregor von Nazianz, „der tiefe Brunnen", wie ihn sein Freund Basilius nannte, besingt die Gottheit in den herrlichen Versen: „Alles bleibet in ihr und gedrängt zueilet ihr Alles; Allen bist Du das Ziel, bist Nichts und Einer und Alles; Eins nicht bist Du, nicht Alles! wie Dich, Alleiniger nenn' ich, Der Du unnennbar bist, allein[2]); der himmlischen Geister Keinem lichtet das Dunkel, das tiefe, sich. Schenk uns Erbarmen, Allüberragender Gott (ὦ πάντων ἐπέκεινα), wie soll ich Dich anders besingen?" Er führt aus, daß Gott unbegreiflich und unerforschlich ist; nur wie den Abglanz der Sonne in den Wellen eines Sees, in dunkeln Abspiegelungen, vermögen wir ihn zu fassen, nur in der Größe und Herrlichkeit seiner Werke[3]). Wir erkennen ihn als das schönste und erhabenste aller Wesen, als ein unendliches und unbegrenztes Meer von Wesenheit: πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον[4]).

---

[1]) Oben §. 49, 3. — [2]) Greg. Naz. Poem. dogm. 19. — [3]) Or. 34, p. 538, Ed. Cal. — [4]) Ib. 38, p. 615.

Einen spezifischen Ausdruck der antiken Mysten wendet Gregor an: das Wort *σφραγίς*; er nennt den in der Gottheit dem Vater geeinten Logos, den anfangslosen Gott-sohn das lebendige Siegel: *οὐκ ἄλλος θεότητι Θεοῦ Λόγος οὗτος ἐκείνου, Σφρηγὶς κινυμένη, πατρώϊος υἱὸς ἄναρχος* [1]).

Ein sichtlicher Zusammenhang mit der antiken Mystik liegt bei Gregor von Nyssa vor, der auch in Lehranschauungen durch Plotin bedingt ist [2]); aber erst bei Synesios, um 400, der als Heide Schüler des Hypatia gewesen war, dringen die neuplatonischen Intuitionen kühner vor. Seine Hymnen geben wohl der christlichen Gesinnung Ausdruck, bewegen sich aber vielfach in antiken Anschauungen. Er redet Gott im Gebete an: *πατὴρ αὐτοπάτωρ, προπάτωρ, ἀπάτωρ, υἱὲ σεαυτοῦ* [3]). Er fleht um die Kraft des mystischen Aufschwunges: „Strahl' aus, o König, aufführendes Licht, gib freudigen Flügelschlag, schneide ab das Seil, löse die Spange der Doppelbegierden, womit die Seelennatur, die tückische, zur Erde beugt. Gewähre mir, dem des Körpers Unheil Entfliehenden, den schnellen Sprung zu Deinen Höhen, zu Deinem Busen, von wannen der Seele Quell sich ergießt. Ein himmlischer Tropfen, bin ich ausgegossen auf die Erde; gib mich, den flüchtigen, irrenden, gib mich der Quelle wieder, von der ich ausfloß, verleih mir Vereinigung mit dem urzeugenden Lichte [4])." Es werden orphische Töne angeschlagen, wenn Gott gepriesen wird als „Quell der Quellen, der Gründe Grund, der Wurzel Wurzel, der Monaden Monas, der Zahlen Zahl, Monas zugleich und Zahl, Geist und denkend und gedanklich (*νοῦς, νοερὸν, νοητόν*) und vorgeistig, Eines und Alles und die Eins des Alls und das Eine vor Allem" [5]).

In Dichtungen syrischer Christen mischt sich dieser Mystik auch ein morgenländisches Element bei, so in den Hymnen Ephräms, „des Propheten der Syrer, der Kithara des Heiligen Geistes". Die erotische Mystik kommt in einem von Cudworth mitgeteilten syrischen Liede zum Ausdruck: „Einer Jungfrau begegnete ich, schön anzusehen,

---

[1]) Poem. dogm. 1. — [2]) §. 58, 6. — [3]) Syn. hy. 3, 148 sq.; b. Migne LXVI, p. 1588 sq. — [4]) Ib. v. 1699. — [5]) Ib. v. 174 sq.

leuchtenden Auges, lieblichen Antlitzes, Jungfrau und Mutter, jugendlich und alt, wunderbaren Ursprungs; auf ihrem Antlitze leuchtet der Tag, an ihrem Haare hängt die dunkle Nacht, ihre Brauen bergen Sonne, Mond und Luft, die Planeten (στοιχεῖα) jubeln in kreisendem Tanze vor ihr" [1]).

Was bei der Anbildung antik-mystischer Elemente zu besonnener Beschränkung mahnte, waren einesteils die Auswüchse des Neuplatonismus, wie sie in der Theurgie und vielfacher Superstition zutage traten, andernteils der Umstand, daß sich die Häretiker, zumal die Gnostiker und Montanisten, auf demselben Gebiete bewegten. Man unterschied die Ekstase, als die heidnische und darum dämonische Form der Entrückung, von der Begeisterung der Propheten; Miltiades verfaßte eine eigene Schrift *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφητὴν ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* [2]); Hieronymus sagt: „Die Propheten haben nicht in der Ekstase gesprochen, so daß sie nicht gewußt hätten, was sie reden und andere belehrt hätten, ohne zu verstehen, was sie sagten [3])?" Die orgiastische Form der Mystik wird durchgehends auf das schärfste verurteilt, zumal von Clemens und den lateinischen Vätern. Augustinus sagt unter Abweisung des naturalistischen Zuges der antiken Mystik von den Mysterien der Magna Mater: „Sollten wirklich die Pauken, die Türme, die Gallen, das tolle Werfen der Glieder, das Getön der Cymbeln, die Löwenbilder einem Menschen das ewige Leben versprechen" [4])? „Wir verlangen ein Herz, das im wahren Glauben gegründet ist, die Welt nicht als Gott anbetet, sondern als Werk Gottes um Gottes willen preist und von der Hefe der Welt gereinigt (mundus) zu Gott gelangt, der die Welt geschaffen hat [5])." Er weist auf die bunte Menge der heidnischen Mysterien hin, die auch einem Porphyrios das Geständnis abzwingt: „daß noch keine Schule bekannt geworden sei, welche einen universellen Weg zur Erlösung der Seelen angäbe, weder auf seiten „der wahren Philosophie", noch auf seiten des

[1]) Cudworth, Systema intellectuale, ed. Mosheim, II, p. 904. — [2]) Eus. Hist. eccl. V, 17. — [3]) Hier. in Is. Introd. — [4]) Aug. de civ. Dei VII, 24, 2. — [5]) Ib. 26 fin.

Gesetzes der Inder oder der Anleitung der Chaldäer"[1]). Den platonischen Mystikern ruft er zu: „Ihr sehet einigermaßen, von weitem, mit getrübtem Blicke das Vaterland, in dem unseres Weilens ist, aber den Weg dahin haltet ihr nicht ein"![2]).

3. Darf man von einem Einmünden der antiken Mystik in die christliche Spekulation sprechen, so hat man als den überleitenden Kanal die Schriften zu bezeichnen, welche den Namen des Areopagiten Dionysios führen. Die wichtigste ist das Buch „Von den Gottesnamen", *περὶ θείων ὀνομάτων*, in welchem die theologischen und metaphysischen Gedanken ausgesprochen sind, die für die übrigen Schriften die Leitlinien bilden; allgemeiner Natur ist auch die Abhandlung „Über die mystische Theologie"; spezielleren Inhaltes sind die Bücher „Von der himmlischen Hierarchie", welche auf die Angelologie der Kirche einen bestimmenden Einfluß gewannen, und „Von der kirchlichen Hierarchie"; einzelne theologische Materien berühren die zehn erhaltenen Briefe. Nicht erhalten sind die vom Verfasser als seine Werke erwähnten „Theologischen Grundlinien", *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις*, „Die symbolische Theologie", und die Schriften Über die Hierarchie des Gesetzes, Über das Gericht Gottes, Über die Seele, Über das Sinnliche und das Geistige.

Als ein Werk, worauf er selbst fußt, nennt der Verfasser die „Theologischen Grundlinien" seines Lehrers Hierotheos, aus denen er auch Stellen mitteilt. Er preist dies Buch als „eine zweite Heilige Schrift", aber „nach Greisenart dunkel und zu gedrängt geschrieben", daher er selbst sich die Aufgabe stelle, die Gedanken seines Lehrers verständlicher darzulegen[3]), ein Verhältnis, welches an das von Çankara und Badarajana erinnern kann[4]) und im Wesen der Mystik begründet ist, die sich gern erst in Kerngedanken, dann in vollströmenden Ergüssen ausspricht. Aber der Verfasser gibt uns auch Ausblick auf eine Reihe von Vorgängern und gleichgesinnten Lehrern. Er spricht von einer heiligen Satzung hierarchischer Über-

---

[1]) Aug. de civ. Dei X, 32, 1. — [2]) Ib. 29, 1. — [3]) De civ. nom. 3, 2. Wir zitieren nach der Ausgabe von Corderius, Venedig 1755. — [4]) Bd. I, §. 11, 5.

lieferung, ἡ ὁσία τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχικῆς παραδόσεως θεσμοθεσία [1]), von mystischen Theologen, von Theosophen und Auslegern, geheimnisvoller Eingebung (κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται) [2]), von „einigen unserer Schriftsteller", welche für ἀγάπη ἔρως gesagt haben [3]), von „heiligen Lehrern" (τινὲς τῶν θείων ἡμῶν ἱεροδιδασκάλων), welche als den Träger der αὐτοαγαθότης und θεότης den ὑπεραγαθός und ὑπέρθεος bezeichnet haben [4]), von „göttlichen Lehrern", welche die Mönche der heiligen Bezeichnung θεραπευταί gewürdigt haben [5]) u. a., Äußerungen, welche nicht auf die allgemein bekannten Kirchenschriftsteller bezogen werden können.

Erscheinen somit diese Schriften als Teil eines Komplexes von Lehrschriften, an denen mehrere gearbeitet, so sind sie auch für eine Gemeinschaft bestimmt. Diese wird τελεταρχία, der Weihebund, genannt und besteht aus solchen, welche durch Einführung in hierarchische Überlieferungen eine geheimnisvolle Weihe erhalten haben (οἱ τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοι [6]), Ausdrücke, welche bis auf den Ausdruck Hierarchie dem antiken Mystenwesen entlehnt sind.

Nur im Schoße einer geschlossenen Sodalität konnte sich die dem Schriftenkomplex eigene, von der allgemein-kirchlichen Ausdrucksweise abweichende Terminologie entwickeln. Öfter heißt es: ὡς καθ' ἡμᾶς εἰπεῖν: um nach unserer Weise zu sprechen [7]) und diese ist eine außergewöhnliche. Sie zeigt neue Ausdrücke auch für Begriffe, welche die Kirchensprache längst fixiert hatte. Die Bischöfe heißen hier ἱεράρχαι, die Presbyter ἱερεῖς, die Diakonen λειτουργοί, die Mönche θεραπευταί, die Taufe heißt θεογενεσία, das Altarssakrament τελετὴ τελετῶν oder ἱεροτελεστικωτάτη εὐχαριστία oder μυστήριον τὸ πάντων ἱεραρχικώτατον, die Theologie θεουργικὴ ἐπιστήμη [8]).

---

[1]) De coel. hier. 2, 5 fin. — [2]) Ib. 2, 5 med. — [3]) De div. nom. 4, 12. — [4]) Ib. 11, 6. — [5]) De eccl. hier. 6, 1, 3. — [6]) Ib. 1, 1. — [7]) De div. nom. 12, 2 u. s. — [8]) Einen Anfang zur Bearbeitung dieser Terminologie hat A. Jahn gemacht in der Schrift: „Dionysiaca, sprachliche und sachliche platonische Blütenlese aus Dion. dem sog. Ar. zur Anbahnung einer philologischen Behandlung dieses Autors." Altona 1880.

Auch Worte, die anderwärts vorkommen, erhalten ein spezifisches Gepräge, wie *ἱεραρχία* selbst, *θεοσοφία*, *θεολογία* und andere noch zu erwähnende.

Die Fülle von kühnen Wortbildungen, auf die wir noch zurückkommen, dürfte auch kaum der sprachlichen Plastik eines einzelnen entstammen, sondern einen successiv entstandenen Sprachschatz darstellen.

4. Die Gedankenbildung, welche uns in diesen eigenartigen Schriften entgegentritt, kann in der Mannigfaltigkeit ihrer Elemente am meisten an die philonische erinnern. Wie bei dieser ist das grundlegende Element das positiv-biblische. Aus der Heiligen Schrift, heißt es, ist zu schöpfen, was über Gott und göttliche Dinge zu sagen ist[1]); „wer den heiligen Schriften entgegen ist, wäre auch von unserer Philosophie weit entfernt. Von dorther die Belehrungen (*διδασκαλίας*) empfangend, werden wir uns bemühen, sie als Richtschnur (*κανών*) der Wahrheit in uns selbst, unvermehrt und unvermindert, unverändert treulich zu bewahren, und in der Hut der heiligen Schriften stehend (denn das ist das Wesen einer Richtschnur), werden wir erstarken, um so bessere Hüter derselben zu werden[2])". „Die geoffenbarten Schriften sind die Substanz unserer Hierarchie": *οὐσία τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια*; bei jeder Untersuchung sind sie die vorausgehende Norm: *θεσμὸς προδιωρισμένος*[3]). Das Alte Testament ist der Typus (*εἰκών*) des Neuen, wie dieses das Vorbild der künftigen Glorie ist[4]).

Der Glaube ergreift die einfache, lautere Wahrheit. Gott ist der Logos, die einfache Wahrheit und der Grund des Glaubens; beharrt der Gläubige im Glauben, so besitzt er das Beharrende der unentwegten und unwandelbaren Einheit; er ist der Wahrheit vereinigt[5]). „Das klarste von allem göttlichen Wissen ist die Menschwerdung Jesu, in der sich Gott in unsere Natur bildete, aber doch

---

[1]) De div. nom. 1, 1. — [2]) Ib. 2, 2. — [3]) De eccl. hier. 1, 4. — [4]) Ib. 3, 5, cf. S. Thom. Aqu. Summ. theol. I, 1, 10. — [5]) De div. nom. 7, 4.

jeder Rede unaussprechlich, jedem Geiste unfaßbar, selbst dem ersten der ältesten Engel" [1]).

Die Auslegung der Heiligen Schrift hat der Tradition, den Überlieferungen der berufenen Lehrer zu folgen; der Ausleger bedarf aber auch der göttlichen Erleuchtung, die ihm nur bei reiner Gesinnung zuteil wird. Von Hierotheos heißt es, daß er so gelehrt habe, wie er es entweder von heiligen Gotteslehrern empfangen, oder nach mühevoller Forschung und Übung aus den heiligen Schriften geschöpft, oder wie es ihm durch göttliche Eingebung (*ἐπιπνοίᾳ*) geheimnisvoll vertraut wurde, da er das Göttliche nicht nur lernte, sondern auch empfand (*οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθών*) [2]).

Der Anschluß an die Heilige Schrift zeigt sich in den areopagitischen Schriften vor allem in dem strengen Festhalten des Schöpfungsbegriffes, welchen die Mystik sonst so oft preisgibt. Wenn Gott das Eine oder die Einheit genannt, wenn der Gottheit ein Herausgehen (*ἐκδημεῖν*), Überwallen (*ὑπερβλύζειν*) u. a. zugeschrieben wird, so klingt dies zwar monistisch, ist aber doch nur der Ausdruck für eine Intuition, die keineswegs das Verhältnis von Gott und Endlichkeit erschöpfen will. Die Persönlichkeit Gottes, seine Schöpferweisheit, seine Liebe zu der wesensverschiedenen Kreatur werden mit voller Bestimmtheit gelehrt [3]). Die Vorbilder (*παραδείγματα*) der Geschöpfe erquellen nicht der göttlichen Substanz, sondern sind Vorbestimmungen (*προορισμοί*) seines Denkens und seines Willens [4]). Wie als Schöpfer, so wird auch Gott als Gesetzgeber erkannt, „der allen nach Würdigkeit: Maß, Schönheit, Wohlordnung, Gestaltung gibt und jedwedem alle Verteilungen und Ordnungen bestimmt nach wahrhaft gerechter Regel" [5]). Der Begriff der Hierarchie, ein Angelpunkt der ganzen Gedankenbildung, hat einen gesetzhaften Charakter, indem er den Begriff des Vorbildens und des Gesetzes in sich vereinigt. „Wer Hierarchie sagt, zeigt damit eine heilige allgemeine Ordnung an, das Abbild der

---

[1]) De div. nom. 2, 9. — [2]) Ib. — [3]) Bes. de div. nom. 7. — [4]) Ib. 5, 8. — [5]) Ib. 8, 7.

Vollkommenheit des göttlichen Waltens, sich aufbauend in gottgesetzten Abstufungen und Erkenntnisgraden, fromm auswirkend die Geheimnisse der jedwedem angemessenen Erleuchtung, sich angleichend ihrem Ursprunge, soweit es ihr zusteht": *ὁ λέγων ἱεραρχίαν, ἱεράν τινα καθόλου διακόσμησιν δηλοῖ, εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὡραιότητος, ἐν τάξεσι καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς, τὰ τῆς οἰκείας ἐλλάμψεως ἱερουργοῦσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν, ὡς θεμιτὸν ἐφομοιουμένην* [1]).

In der Durchdringung des gesetzhaften und des mystischen Elementes zeigt sich diese Gedankenbildung von der philonischen weit verschieden und ihr überlegen, obwohl sie durch dieselbe in mehrfachem Betracht bedingt ist. Die Schrifterklärung ist jene kühne, allegorische, wie sie auch andere christliche Exegeten, Philon folgend, anwenden. Die bloße Verbalerklärung wird als ungenügend, ja als unwürdig bezeichnet: „Es ist, meines Bedünkens, unvernünftig und töricht, nicht auf Sinn und Absicht zu achten, sondern an den Worten zu kleben: so machen es die nicht, welche das Göttliche recht und eigentlich einsehen wollen. Die der ersteren Meinung sind, horchen auf armselige Laute... hängen an Zügen und Buchstaben, die keinen Sinn haben, an Silben und unverstandenen Worten, die nicht in das Geistige ihrer Seelen dringen, sondern außen um ihre Lippen und Ohren summen... Wir bedienen uns der Buchstaben, Silben, Worte, Schriften, Reden, weil wir auf Sinnliches angewiesen sind; wendet sich aber die Seele mit Geisteskräften (*τοῖς νοεροῖς ἐνεργείαις*) dem Geistigen (*τὰ νοητά*) zu, dann sind Sinneswahrnehmungen samt ihren Gegenständen überflüssig, ebenso wie die Geisteskräfte überflüssig werden, wenn die Seele gottähnlich (*θεοειδής*) geworden, in einer die Erkenntnis übersteigenden Einigung, ohne Auge blickend, in die Strahlen des unzugänglichen Lichtes schaut" [2]). — Wie bei Philon werden oft in bedeutungslosen Ausdrücken tiefe Beziehungen gesucht, und wird das Natürliche manchmal nicht ohne Gewaltsamkeit ins Übernatürliche gesteigert.

---

[1]) De coel. hier. 3, 1. — [2]) De div. nom. 4, 11 in.

Philonisch sind die kühnen Etymologien, die uns hie und da aufstoßen; so wird κάλλος aus καλέω abgeleitet, weil das Schöne alles zu sich ruft[1]), ἥλιος von ἀολλής, weil die Sonne die Wesen um sich schart[2]), θεός von θεᾶσθαι[3]) u. a.

Mit Philon teilt der Verfasser das Interesse an dem Schöpfungsprobleme und den vorbildenden Schöpfergedanken; diese werden wie bei Philon als σφραγῖδες, Siegel, bezeichnet, und es ist die Anschauung des Siegelns, Stempelns ähnlich wie bei jenem durchgeführt[4]).

Ein durch Philon vermittelter Einfluß der jüdischen Theologie zeigt sich in dem Begriffe des Reiches, βασιλεία, welches kosmologisch gefaßt wird. Wenn es heißt: „Reich ist die Verteilung jeder Grenze, jeder Zierde, jedes Gesetzes und jeder Ordnung“: βασιλεία ἡ παντὸς ὅρου καὶ κόσμου καὶ θεσμοῦ καὶ τάξεως διανέμησις[5]), so schwebt die Malchuth, der Inbegriff der Weltnormen vor[6]). Auch die areopagitische Engellehre scheint durch die philonische und weiterhin die jüdische Theologie mitbedingt zu sein; die letztere unterscheidet zehn Chöre der Engel, wie jene neun mit einer Abstufung, die eine gewisse Analogie zeigt[7]). Der Begriff des Reiches sichert diese Mystik davor, die Endlichkeit in dem Dämmerlichte des reflektierten Urlichts verschwimmen zu lassen. Jede Kreatur hat da ihre Stelle; die Geschöpfe nehmen je nach ihrem Vermögen, wie ungleiche Gefäße, Sein und Leben, die vom Höchsten erquellen, auf; aber in dem Maße, als sie es fassen, gehört es ihnen, begründet und erfüllt es ihr Selbst.

5. Mit dem christlich-biblischen Elemente verbindet sich nun in dem Gedankenkreise des Verfassers unserer Schriften das antik-mystische, und er schöpft es aus der Quelle des mystischen Wesens, den Mysterien, unmittelbar. Die Stufen, in denen der orphische Myste aufstieg, werden als die der Hierarchie der Wesen erklärt: Reinigung, κάθαρσις, Erleuchtung, φωτισμός, und Weihe, τελεί-

---

[1]) De div. nom. 4, 7. — [2]) Ib. 4, 4. — [3]) Ib. 12, 2. — [4]) Ib. 2, 6; 5, 7. — [5]) Ib. 12, 2. — [6]) Bd. I, §. 40, 5. — [7]) Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, 1880, S. 162.

ωσις[1]). Die Genossen, für welche die Schriften bestimmt sind, heißen die Geweiheten, *τελειούμενοι*, oder heilige Mysten, *ἱερομύσται*; Außerhalb-stehende werden *βέβηλοι* genannt. Die christlichen Gebräuche erhalten antik-mystische Bezeichnungen; von dem „mystischen Becher", dem heiligen Tranke, der Trunkenheit des Verzückten, wird in Ausdrücken gesprochen, wie sie sonst nicht bei den christlichen Lehrern vorkommen[2]). An Stelle des neutestamentlichen Ausdruckes *ἀγάπη* wird *ἔρως*, das in den Mysterien den Schöpferdrang bezeichnet, gesetzt. „Laßt uns", heißt es, „diesen Namen der Liebe nicht scheuen, kein drohender Einspruch soll uns bange machen: die Theologen haben die Namen *ἀγάπη* und *ἔρως* für gleich gehalten, in den heiligen Schriften aber aus unbegründeter Rücksicht auf die Ängstlichen nicht beide gebraucht"[3]). Aus Hierotheos' *ἐρωτικοὶ ὕμνοι* wird eine Stelle zitiert, wo von den *ἔρωτες* die Rede ist, die aus dem einen *ἔρως* entspringen[4]).

Orphische Ausdrücke kommen vielfach vor: so die goldene Kette, die Himmel und Erde verbindet, zwar nicht kosmologisch, sondern als Symbol des Gebetes verstanden[5]); Gott wird die Quelle, *πηγή*, und die Wurzel, *πυθμήν*, der Lichterguß, *φωτοχυσία*, genannt. „Er ist", heißt es, „in den Geistern, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und auf der Erde, in allen derselbe (*ἅμα ἐν ταυτῷ τὸν αὐτόν*), in der Welt, um die Welt, über der Welt, über dem Himmel, über allem Seienden (*ὑπερούσιον*), Sonne, Sterne, Feuer, Wasser, Hauch, Tau, Wolke, Urgestein, Fels, alles Seiende und Nichts von dem Seienden"[6]). Von der Vaterschaft (*πατριαρχία*) und Sohnschaft (*υἱαρχία*) in Gott heißt es: „Von ihr sind Götter und Göttersöhne und Väter der Götter und gottähnliche Geister (*νόες*), und sie werden von ihr aus so genannt, indem ihnen auf geistige Weise (*πνευματικῶς*) die Vater- und Sohnschaft mitgeteilt wird"[7]). Der Name *Ἑστία* wird als Ausdruck für die Unentwegtheit des Göttlichen: *ἡ περὶ τὸ αὐτὸ τῶν θείων ἵδρυσις*, mit Berufung auf Philon gut geheißen[8]).

[1]) De coel. hier. 3, 3. — [2]) Ep. 9, 3 sq. — [3]) De div. nom. 4, 12. — [4]) Ib. 4, 16. — [5]) Ib. 3, 1. — [6]) Ib. 1, 6 fin. — [7]) Ib. 2, 8. — [8]) Ib. 4, 4.

Der Ausdruck mystische Theologie selbst ist dem antiken Sprachgebrauche entnommen, und auch auf die *θεολογία πολιτική* wird hingedeutet: „Die heiligen Schriftsteller betrachten manches politisch und gesetzhaft": *πολιτικῶς καὶ ἐννόμως*, im Gegensatze zu dem, was sie *καθαρτικῶς* und *τελεσιουργῶς* sagen [1]).

Zu den griechischen Philosophen, welche auf der Mysterienlehre fußen, hat der Verfasser die meisten Beziehungen; es begegnen uns bei ihm allenthalben Anklänge an die pythagoreisch-platonische Theologie. Wie die Pythagoreer nennt er Gott: *μονάς*: es ist in der Monas alles eingestaltig angelegt, wie in der Eins die Zahlen; ihr Verhältnis zur Welt veranschaulicht er durch das Bild vom Kreise, in dessen Mittelpunkte alle Radien beisammen sind, die desto mehr auseinandertreten, je weiter sie sich davon entfernen [2]); die Weltordnung wird vorzugsweise als Harmonie bezeichnet; die Arten der Erkenntnis werden mit den Arten der Bewegung verglichen: die Selbsterkenntnis gleicht der Kreisbewegung, die Wahrnehmung der geraden Bewegung, die Verstandestätigkeit der schiefen Bewegung [3]); aber auch die Tätigkeit der reinen Geister wird durch dieses Symbol ausgedrückt: ihr Zustreben zu Gott, ihr Herablassen zu den niederen Wesen, und die Verbindung beider Bewegungen [4]). Das Wort *σωτηρία* wird in dem Sinne von heilbringender, erhaltender Kraft gebraucht [5]); ebenso werden die pythagoreischen Ausdrücke *πέρας*, *περατοῦν*, *γόνιμος* und *γονιμότης* u. a. verwendet. Zahl und Zeit werden nach pythagoreischer Weise verknüpft bei der von Hierotheos gegebenen Erklärung, warum Gott bald als Greis, bald als Jüngling dargestellt werde: „Der Alte deutet auf das Erste in der Zeit, der Jüngling auf das Höhere der Zahl nach, denn die Monas und ihr Bereich steht höher als die weiter herausgegangene Zahl [6])."

Wenn es heißt, das Kleine ist aller Dinge ursächliches Element, an dem Alles teil hat, so kann dies an die pythagoreische Atomenlehre erinnern [7]); aber wenn das Kleine im Sinne des Feinen, All-

[1]) Ep. 9, 2. — [2]) De div. nom. 5, 6. — [3]) Ib. 4, 9. — [4]) Ib. 4, 8. — [5]) Ib. 8, 9. — [6]) Ib. 10, 2. — [7]) Bd. I, §. 20, 3.

durchdringenden auch als Gottesname bezeichnet wird, drängt sich die Ähnlichkeit dieses Gedankens mit dem Satze des Kanada auf, daß das Brahman feiner ist als das Feine, paramânu, Atom [1]).

Platonisches klingt an, wenn Gott Anfang, Mitte und Ende genannt wird und das Maß des Seins [2]), wenn er das Gute heißt und das Licht, und die Sonne als sein Abbild bezeichnet wird: „Denn das Licht ist aus dem Guten und ein Abbild der Güte... das Licht wendet alles Seiende zu sich... woher es auch die Sonne, ἥλιος, heißt, weil diese Alles um sich schart, ἀολλῆ ποιεῖ... Nicht sage ich, nach der Lehre des Altertums, daß die Sonne Gott sei und Weltschöpfer und die sichtbare Welt beherrsche, sondern daß Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ersehen wird an seinen Werken, an der Schöpfung der Welt" [3]), eine Bestimmung, die aus der platonischen Anschauung nicht heraustritt [4]). Platons Erkenntnislehre wird aufgenommen, wenn es heißt, daß die Erkenntnis Erkennendes und Erkanntes vereinigt [5]), daß alles Erkennen durch Teilnahme (μετοχαῖς) geschieht [6]) und wir in der Rede das Göttliche verbinden und trennen, wie das Göttliche selbst in sich verbunden und getrennt ist [7]). An das platonische θανατᾶν, das Sterben im Leben, wie es dem Weisen eignet [8]), erinnert es, wenn gesagt wird: „Die uns göttliche Weisheit lehren und zu ihr leiten, sterben Tag für Tag für die Wahrheit, unbeirrt dadurch, daß sie die Menge für Toren hält" [9]). Mit Aristoteles hat der Verfasser unserer Schriften Berührung, insofern er in dem Zustreben der Wesen zu Gott ein Moment des Weltprozesses sieht [10]). In seinen Bestimmungen über die δύναμις als göttliches Prädikat vermeidet er es, Gott als δύναμις im Sinne von potentiellem Sein zu fassen, als hätte er Aristoteles' Lehre vom actus purus vor Augen [11]); in der Lehre vom Bösen nimmt er den Satz, daß das Böse nicht in den Dingen sei, auf [12]).

---

[1]) Bd. I, §. 11, 7. — [2]) De div. nom. 5, 8. — [3]) Ib. 4, 5. — [4]) Bd. I, §. 29, 4 und §. 39, S. 599. — [5]) De div. nom. 7, 4. — [6]) Ib. 2, 5. — [7]) Ib. 2, 6; vgl. Bd. I. §. 26, 3. — [8]) Bd. I, §. 30, 1. — [9]) De div. nom. 7. 4. — [10]) Vgl. de div. nom. 4, 4. — [11]) Ib. 8, 1 sq. — [12]) Ib. 4, 19 sq.

6. Das Verhältnis des Verfassers zum Neuplatonismus ist ein weit weniger nahes, als man bei der gemeinsamen mystischen Grundstimmung erwarten sollte. Wenn er das Eine, als Überwesentliches, Unaussprechbares, als das Letzte und Höchste sucht, so liegt darin nicht notwendig ein Einfluß Plotins vor, sondern der Grundzug aller Mystik; wenn er den Ausgang der Dinge von Gott und ihre Rückkehr zu Gott verfolgt, so behandelt er zwar ein von den Neuplatonikern bearbeitetes Problem, aber er schließt sich ihnen durchaus nicht an: die Rückkehr der Wesen zu Gott ist bei ihm keine Zurücknahme derselben in die göttliche Einheit, sondern eine Liebesvereinigung mit dem Urguten, dem jedwedes mit Bewahrung seiner Eigentümlichkeit zustrebt [1]). Die Güte Gottes entspringt hier nicht erst aus seinem Verhältnisse zu den Wesen, sondern geht, als Motiv der Schöpfung, diesen voran; ebensowenig ist die Weisheit Gottes, nach Art des Nus bei Plotin, erst Ergebnis eines Prozesses, sondern ursprünglich in Gott. Geist und Leben sind hier nicht Stufen, auf denen das Eine zur Endlichkeit herabsteigt, sondern Gottesnamen, die von verschiedenen Seiten den Allnamig-namenlosen benennen. Die Versenkung des Geistes in das Eine, bei Plotin das Höchste, gilt hier nicht als solches: wenn die Therapeuten die Vollkommenen, *τέλειοι*, sind, so sind die Hierarchen die Vervollkommner, *τελεσιουργοί* oder *τελετάρχαι*; der neuplatonische Quietismus weicht der freudigen Lebensbetätigung in dem hierarchischen Organismus.

So zeigt sich überall die größte Divergenz beider Anschauungen, die letztlich daher rührt, daß dem Neuplatonismus der Schöpfungs- und der Gesetzesbegriff fehlten, welche die areopagitischen Schriften streng festhalten und zur Geltung bringen. In den Debatten des Mittelalters konnten sie daher als Instanz gegen den Neuplatonismus verwendet werden. Was sich von neuplatonischen Elementen darin vorfindet, sind vornehmlich Ausdrücke, von denen wir auch nur sagen können, daß sie uns neuplatonisch anmuten, während sie doch sehr wohl älteres Gemeingut sein könnten. Dahin gehören Worte wie *θεοσοφία*, *θέωσις*, *ἑνότης*, *ἑνιαίως*, die Bildungen mit *ὑπερ-*,

[1]) Vgl. de div. nom. 4, 4.

wie ὑπερούσιος, ὑπεράγαθος u. a., ferner die Gegensetzung von *νοερός*, denkend, und *νοητός*, gedanklich, die schwerlich erst neuplatonisch ist, da sie durch die Sache selbst der Reflexion aufgedrängt wird.

Auf die Grundideen der areopagitischen Gedankenbildung hat der Neuplatonismus gar keinen Einfluß, auf die Darstellung einen begrenzten; jene Ideen setzen von außerchristlichen Elementen nur Philon und den Neupythagoreismus voraus, können also dem ersten christlichen Jahrhundert angehören; ihre Ausführung weist allerdings auf spätere Zeit hin und zeigt sogar Abhängigkeit von Proklos, so daß die Abfassung der Schriften nach 450 n. Chr. fallen würde [1]).

Auf sein Verhältnis zur griechischen Philosophie kommt der Verfasser unserer Schriften gelegentlich des Vorwurfs zu sprechen, den ihm der Sophist Apollophanes machte: er kehre in pietätloser Weise (*οὐχ ὁσίως*) die Aussprüche der Griechen gegen diese selbst, worauf er erwidert: „Mit mehr Wahrheit könnten wir sagen, daß die Griechen pietätlos das Göttliche gegen das Göttliche kehren, indem sie versuchen, durch die Theosophie die Theosebie zu zerstören“: *διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας*, ein treffender Ausdruck für das Mißverhältnis, in welchem im ausgehenden Altertume das spekulative und das gesetzhafte Element der Religion standen.

In der Mystik des Mittelalters, auf welche die areopagitischen Schriften von bestimmendem Einflusse waren, zeigt sich dieser teils als ein förderlicher, teils aber als ein beirrender, und es sind jene antik-mystischen Elemente, welche beirrend wirken. Der Abt Mari=

---

[1]) Den Nachweis der Abhängigkeit des Areopagiten von Proklos haben geführt J. Stiglmayr S. J., „Der Neuplatoniker Pr. als Vorlage d. sog. Dion. Ar. in der Lehre vom Übel“, Hist. Jahrb. 1895, S. 253 bis 273 und 721 bis 748 und: „Das Aufkommen der pseudod. Schr.“, Progr. von Feldkirch 1895 und gleichzeitig H. Koch, „Proklus als Quelle des D. A. in der Lehre vom Bösen“, Philologus 1895, S. 438 bis 454 und „Der pseudoepigr. Charakter der Dion. Schr.“, Theol. Quartalsschr. 1895, S. 353 bis 420. Letzterer Verfasser behandelt den Gegenstand ausführlicher in „Dion. Ar. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen“ in den „Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte“ von Eberhard und Kirsch, Mainz 1900.

mus († 662) wußte in seinen Erklärungen jener Schriften ihren christlichen Gehalt ans Licht zu fördern, Johannes Scotus Erigena, der sie im IX. Jahrhundert ins Lateinische übersetzte und zum Teil kommentierte, erhielt von ihnen die Anregung zu seinem monistischen Systeme.

7. Das christliche und das antike Element sind in den areopagitischen Schriften zwar nicht in befriedigenden Einklang gesetzt, aber sie stellen doch auch keinen einschneidenden Gegensatz dar, da vielmehr das christliche das maßgebende ist, nur nicht instand gesetzt, sich das antike ganz zu assimilieren. Dagegen liegt ein anderer, weniger beachteter Gegensatz vor zwischen der Gedankenbildung selbst und ihrer sprachlichen Gestaltung, zwischen Gehalt und Form. Der Stil dieser Schriften ist oft getadelt worden als schwülstig, anspruchsvoll, blendend durch Wortprunk, ermüdend durch Wiederholungen, und an diesen Ausstellungen ist etwas Richtiges. Philon, der sich zur Vergleichung zunächst darbietet, schreibt ungleich schöner und auch Plotin liest sich besser, weil er, obzwar nicht immer deutlich redend, doch selber weiß, was er sagen will.

Dringt man aber in die Werke der drei Denker tiefer ein, so stellt sich das Verhältnis anders: unter dem schönen Stile Philons klaffen allenthalben Widersprüche, und die Dialektik Plotins versucht sich vergeblich an Grundfragen, die sie vor allem klarstellen sollte, während bei dem Areopagiten die leitenden Gedanken sich um so mehr klären, je mehr man seinen überschwenglichen Stil hinter sich läßt. Das Ganze gleicht einer Zeichnung, die in großen, sicheren Strichen angelegt, nachträglich mit Schnörkelwerk überladen ist, oder einem musikalischen Werke mit klaren, reinen Leitmotiven, die man erst lernen muß aus einem Tongewirr herauszuhören. Die Leitlinien sind mit besonnener Hand gezogen, die Grenzbestimmungen mit weitem Blicke vorgenommen. Der mystische Zug ist durch ein starkes gesetzhaftes Element vor dem Abgleiten in den Monismus bewahrt; die pantheistisch klingenden Wendungen werden durch den scharf ausgeprägten Schöpfungsbegriff unschädlich gemacht. Die sprachlichen Luxusbildungen wie *ὑπεράγαθος*, *ὑπεραληθής*, *ὑπερ-*

ἄρχιος, ὑπερούσιος, ὑπέρσοφος u. a. schärfen den Gedanken der Transzendenz Gottes ein; die ähnlichen Bildungen mit *αὐτο-*: *αὐτοεῖναι, αὐτοδύναμις, αὐτοειρήνη, αὐτοζωή, αὐτοτελεταρχία*, und gar *αὐτοϋπεραγαθότης, αὐτοϋπερουσιος* u. a. bergen den Gedanken, daß Gott nicht Eigenschaften hat, sondern daß diese sein Sein und Wesen sind: er ist das Sein, die Kraft, der Friede, das Leben, die Weihe usw. [1]).

Die Bindeglieder von Gott und Endlichkeit, von deren richtiger Fassung der Wert einer idealistischen Welterklärung abhängt, sind mit Umsicht bestimmt. Die Ideen werden als göttliche Vorbestimmungen, *προορισμοί*, gefaßt, die zugleich *ἀγαθὰ θελήματα* sind, also aus der Weisheit und dem Willen Gottes zugleich entspringen, und sie werden nicht wie bei Platon als das Wesen der Dinge, sondern als der Grund dieses Wesens, als *οὐσιοποιοί* erklärt, so daß das Wesen der Dinge als ein gegenständliches Selbst von den Ideen noch geschieden wird. Die Definition der Ideen, die inhaltsvollste, die uns im Altertume entgegentritt, lautet: *Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν* [2]). Die schöpferischen Akte Gottes stellen die Wesen her, sind aber zugleich Gaben, die er ihnen spendet; er setzt ihr Selbst und stattet es aus: „In der göttlichen Differenziierung (*διάκρισις*) sind die unfaßbaren Spenden geeint: die Setzungen (*οὐσιώσεις*), die Belebungen (*ζωώσεις*), die Gedankenverwirklichungen (*σοφοποιήσεις*) und die übrigen Gaben der allursächlichen Güte“ [3]). Jedwedes Wesen wird beteilt nach seiner Würdigkeit und seinem Vermögen, die Spende zu empfangen, und darin spricht sich die göttliche Gerechtigkeit aus, die also mit der Weisheit im engsten Zusammenhange steht; diese hält Alles geschieden und sichert jedem das Seine [4]). Alle Gaben aber, wie

[1]) Oben §. 57, 2. — [2]) De div. nom. 5, 8; fin.; Rom. 8, 29; Eph. 1, 4; Ps. 110, 2. — [3]) Ib. 2, 5. — [4]) Ib. 8, 7.

sie von dem Einen kommen, sind auch auf das Eine hingeordnet; das Niedere strebt dem Guten zu ἐπιστρεπτικῶς, das Gleiche κοινωνικῶς, das Höhere προνοητικῶς und jedwedes ist zugleich συνεκτικῶς, es bleibt in seinem Selbst, aus dem es nicht „herausfällt", διεκπίπτει. Jedes Wesen hat die Segensgaben durch sich hindurch den tieferstehenden Wesen zuzuleiten, reinigend, erleuchtend, weihend-vervollkommnend, und empfängt das gleiche von den höherstehenden [1]). Auf dieser Zusammenwirkung diskreter, individualisierter und doch durch die bindenden Segensgewalten zusammengeschlossener Wesen beruht die kosmische Hierarchie. Gottes Güte strömt in alle Dinge und wird das Band, das sie unter sich und mit ihm eint; aber mit nichten setzt dabei die Gottheit ihr Wesen ein, vielmehr wie eine Stimme von vielen gehört, ein Licht von mehreren gesehen wird, beide sich mitteilen, ohne sich zu verlieren, so ergießt sich die göttliche Güte in alle Dinge, die daran Anteil erlangen und verbleibt doch in ihrer ewigen, unerschöpflichen Einheit und Fülle. So werden Immanenz und Transzendenz, Einheit und Mannigfaltigkeit, Freiheit und Gebundenheit, die platonische Ideenwelt und das aristotelische Reich der Zwecke und das neuplatonische: Von Gott zu Gott zu einer großartigen Einheit zusammengeschlossen.

8. Der Begründer dieser Weltanschauung muß ein geistesgewaltiger Mann gewesen sein, von der christlichen Wahrheit durchleuchtet, dem antiken Idealismus auf den Grund sehend, größer als Philon, der seiner großen Probleme nicht Herr wurde, am meisten geistesverwandt dem gewaltigen Apostel, der das Evangelium in die Heidenwelt trug. In eine große Zeit, in die Periode der Apostelschüler, können die Grundzüge dieser Gedankenbildung sehr wohl fallen, und eben da können die Anfänge der Genossenschaft liegen, welche sie als Kleinod aufnahm, hütete, fortführte, aber auch durch Zutaten verdunkelte.

Die Zeitgenossen und nächsten Vorgänger des Verfassers unserer Schriften legten sich die Namen von Aposteln und Apostelschülern

---

[1]) De coel. hier. 3, 1.

bei; von den erhaltenen Briefen ist der eine an den Evangelisten Johannes, ein anderer an den Hierarchen Titus, ein anderer an Polykarp gerichtet, die Werke selbst sind einem Timotheus gewidmet; der Verfasser nennt sich selbst nach Dionysios dem Areopagiten, den Paulus zu Athen bekehrt hatte[1]). Geheime mystische Namen waren auch in den Klöstern des Pachomius üblich, wo die Mönche mit den Buchstaben des Alphabetes benannt wurden[2]).

In dem Träger eines solchen Namens mochte der Heilige selbst mystisch wiederauflebend gedacht worden sein, ein gedämpfter Nachklang der Seelenwanderungslehre. Dürfen wir noch weiter gehen und die Vermutung aufstellen, daß ein philosophisch begabtes Mitglied dieses christlichen Mystenbundes des Namens gewürdigt wurde, an den sich der Ideenschatz des Bundes knüpfte, und unser Verfasser ein zweiter Dionysios, gleichsam redivivus war, zu Ehren des ersten so genannt, dessen Ideen er lehrhaft zu gestalten berufen erschien? Dann verteilen sich Gehalt und Form, Grundlinien und Ausführung auf beide; die besonnene Sicherheit der Grundlegung gehört dem Apostelschüler, die überschwängliche Ausführung seinem durch eine Reihe von Generationen von ihm getrennten Nachfolger, dem dann auch das sekundäre neuplatonische Element zugeschrieben werden kann. Dieser ist dann kein Pseudodionysios[3]), kein Fälscher, kein verkappter Platoniker mit christlicher Maske, sondern ein Deuterodionysios, ein von den Hierarchen des Bundes berufener Ausleger des von dem alten großen Meister herrührenden, als Bundesheiligtum bewahrten Gedankenschatzes, zwar ein Epigone und dem Meister nicht gewachsen, aber doch von seinem Geiste angeweht und aus einer Gemeinschaft herausredend und -lehrend, die in jenem ihren Begründer verehrte[4]).

---

[1]) Act. 17, 33. — [2]) Nirschl, Patrologie II, S. 138. — [3]) Der Meinung, daß die Schriften Fälschungen seien, tritt mit Recht entgegen J. Dräseke, in „Gesammelte patristische Untersuchungen: Dionysios von Rhinokolura", Altona 1889, und noch ausdrücklicher Czeslaus Schneider: „Areopagitica, eine Verteidigung ihrer Echtheit", Regensburg 1884. — [4]) An dieser 1894 ausgesprochenen Auffassung hält Verfasser dieses trotz der oben, S. 212[1], angeführten neueren Arbeiten noch jetzt (1905) fest. Der Anschluß an Proklos

Die Schwierigkeit, welche diese Hypothese, wie ähnliche, drückt, ist das Schweigen der Kirchenschriftsteller von dem historischen Areopagiten und von jenem Bunde und seinen Lehrtraditionen. Aber es findet doch einigermaßen seine Erklärung in dem mystischen Charakter des Bundes und seiner Lehre. Der Apostelschüler selbst konnte sehr wohl die geheime Fortpflanzung seiner kühnen Ineinsbildung christlicher und antiker Lehren angeordnet haben, die, von Unberufenen aufgegriffen, zur häretischen Gnosis hätte entarten müssen, während sie bei der weisen Geheimhaltung gleichsam aufbehalten wurden für die Zeit, wo sie nach der Verfestigung des Dogmas und der Kirchenverfassung als ein wertvolles Element in die Entwickelung der Spekulation eingriffen. Wer so vorschauend und mit genialer Sicherheit, wie dieser Begründer der mystischen Spekulation, den antiken Weisheitsschatz mit dem christlichen Gedanken verband, dem kann man wohl auch zutrauen, daß er mit weitblickender Vorsicht bestimmte, wie es die Generationen mit seinem Werke halten sollten.

---

beweist nicht entfernt, daß man einen Anhänger dieses Philosophen unter christlicher Maske vor sich hat; der Gedankengehalt der Schriften ist viel zu bedeutend, als daß der erlöschende Neuplatonismus Namhaftes dazu hätte beisteuern können.

§. 60.

Der christliche Idealismus gegenüber dem Autonomismus der Irrlehrer.

1. Der mächtige Baum des antiken Idealismus, dessen Äste in die christliche Gedankenbildung hineinwachsen, hatte eine Anzahl von unkräftigen Seitenschößlingen neben sich, die teils halbem, teils abirrendem Denken entstammen, welcher Art waren: der Materialismus der Atomisten und Epikureer, das spielende Räsonnieren der Sophisten, das hoffärtige Nichtwissen der Skeptiker, die unausgereifte Spekulation der Stoa. Diese Denkrichtungen hatten die Unfähigkeit gemein, übersinnliche, ideale Seinsprinzipien zu begreifen; sie kleben an der sinnlichen Wahrnehmung und den Erscheinungen und sehen in dem Begriffe nicht die zum Wesen vordringende Erkenntnis, sondern lediglich einen Denkbehelf, den sich der Erkennende bildet, gleich dem Namen oder dem Worte. Diese Halbdenker sind insgesamt Nominalisten und darin besteht ihr gemeinsamer Gegensatz gegen den Idealismus[1]).

Auch auf christlichem Boden treffen wir neben der mit Vollkraft aufwärtsstrebenden christlichen Gedankenbildung solche Seitenschößlinge an, nur entstammen sie nicht in erster Linie dem fehlgreifenden Denken, sondern dem abirrenden Glauben. Sie zeigen aber eine Wahlverwandtschaft mit der falschen Philosophie und es ist lehrreich, als Widerspiel der Verwebung der vorchristlichen Weisheit in die christliche Wahrheit die Verfilzung der alten und der neuen Irrtümer zu betrachten. Altes und Neues verhalten sich in

---

¹) Bd. I, §. 23, 2; §. 38, 4; §. 40, 5; §. 43, 1.

beiden Fällen dem Werte beziehungsweise dem Unwerte nach verschieden: der antike Idealismus steht an Wahrheitsgehalt unter dem christlichen, die falschen Systeme des Altertums aber stehen minder tief als die Lehren der Häretiker. Der Unglaube der Sophisten und Epikureer ist zwar als Atheismus verwerflich, aber als Leugnung der Vielgötterei berechtigt; ihre Verkennung des Gesetzes erscheint entschuldbar, da sie dieses nur aus der politischen Theologie und dem Staatswesen kannten; ihre Leugnung der Ideen ist eher verzeihlich, da die Geisteswelt des Altertums keinen Kern und Rückhalt an einer Glaubenssubstanz hatte. Bei den Häretikern dagegen ist die Verflüchtigung des Glaubens und des Gesetzes eine weit schwerere Verirrung; sie mißhandeln die Wahrheit, welche jene nur verfehlen; sie geben ihre destruktiven Lehren für aufbauende aus und legen damit eine Maske an, welche die negierenden Philosophen des Altertums verschmähen; diese drücken ihren Fiktionen nur ihren eigenen Stempel auf, die Irrlehrer dagegen das Siegel Christi. Ihre Lehren sind daher nicht bloß falsch, sondern Fälschungen, nicht bloß ohne Wahrheit, sondern auch Gift für den Wahrheitssinn, leer und hohl und zugleich ausleerend und aushöhlend.

Die falsche Philosophie steht zur Irrlehre in dem doppelten Verhältnisse des Vorläufers und Nachzüglers: sie bereitet ihr den Boden und setzt ihr Werk fort; wenn sich die Häresie in den nichtigen Versuchen einer Kirchenbildung erschöpft hat, so zieht die Afterphilosophie noch aus dem wirren Gespinste ihre haltlosen Fäden.

Wo die Häresie zur begrifflichen Ausgestaltung ihrer Fiktionen fortschreitet, zeigt sie wie das abirrende Philosophieren des Altertums einen nominalistischen Charakter, allein die Ablehnung des Übersinnlich-Realen ist bei ihr nicht die Quelle des Irrtums, sondern nur die Folge einer tiefer liegenden Abirrung von der Wahrheit.

2. Die Kirchenväter bezeichnen als die Quelle der Häresie die Hoffart, den Hochmut, den Dünkel und nennen sie einen Sündenfall nach der Erlösung[1]. Überall wirkt bei dem Entstehen von

---

[1]) Ignat. ad Trall. 11; Eus. Hist. Eccl. IV, 7.

Irrlehren jene Anmaßung, die alles besser wissen will, und die Unbotmäßigkeit mit; das Individuum sucht das Gesetz, die Norm des Wahren und Guten in sich selbst, dünkt sich autonom, und es wird mehr oder weniger ausdrücklich der Autonomismus als Prinzip aufgestellt. Während sich der Unglaube und der Indifferentismus von den göttlichen Dingen abwendet, ist diese Sinnesart ihnen zugekehrt; sie ergreift die religiösen Inhalte, aber pietätlos und sakrilegisch, und muß sie entstellen, weil ihr der Geist der Religion abgeht, die ihrem Wesen und Namen nach die Hingebung an die göttliche Bindegewalt ist, also theonomisch, das Widerspiel des autonomen Sinnes: Si judicas legem, non es factor legis, sed judex; unus est legislator et judex[1]). Als Gegensatz zu dem Geiste der Religion ist der der Häresie im Grunde so allgemein, wie die Religion selbst, aber wo diese eines geschlossenen Glaubensinhaltes entbehrt, tritt jener Gegensatz minder scharf hervor. Der Irrglaube kann erst sichtbar werden, wenn der Glaube eine genügende Bestimmtheit hat. Die Griechen hatten verschiedene und einander gegnerische Kulte, aber sie reflektierten nicht über den rechten und falschen Glauben; die Römer kannten staatlich zulässige und unzulässige Kulte, machten also nur das politische Interesse zum Maßstabe, nicht den innern Gehalt. Wohl aber gab es bei den Juden Irrlehren, die, am Gesetze gemessen, als solche erkannt wurden. Auch die Zendreligion reagierte gegen Abweichungen von ihren Lehren, und Mani wurde als Verderber des Ormuzdkultes hingerichtet. Der Dharma und das Lehrsystem der Inder waren ebenfalls geschlossen genug, um sich gegen heterodoxe Lehrmeinungen abzugrenzen. Im christlichen Altertume trat ein geschlossener Glaubensinhalt, getragen von der ihres Berufes sich bewußten Kirche, in Generationen hinein, in welchen die verschiedensten geistigen Elemente gärten und Ablenkungen und Anmischungen aller Art drohten, daher hier die Grenze zwischen dem rechten und dem falschen Glauben mit aller Energie gezogen werden mußte. Die hier aufschießenden Häresien sind sehr

---

[1]) Jac. 4, 11 u. 12.

vielförmig, aber in ihrem Wesen insgesamt verwandt, und es trifft der Ausspruch des Papstes Gregor IX. auch auf sie zu: Facies quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas, quia de vanitate conveniunt in idipsum [1]).

Der Geist des Autonomismus, der den Frieden der alten Kirche störte, kehrte sich seiner Natur nach in erster Linie gegen das gesetzhafte Element des Christentums. Was Tertullian dem Gnostiker Marcion vorwirft: die separatio legis et evangelii, ist nicht auf die gnostischen Sekten beschränkt, nur daß sich bei ihnen dieser Irrtum zum ausgesprochenen Antinomismus steigert. Die Gnostiker hielten es für unverträglich mit der autonomen Erkenntnis, γνῶσις, deren sie sich rühmten, durch ein, von wem immer gegebenes, Gesetz gebunden zu sein; sie vermeinten, äußerer Normen entbehren zu können, da sie innere in sich trügen, der gesetz-erfüllenden Werke überhoben zu sein, da sie zur Erleuchtung gelangt seien. Es wiederholt sich hier, was die indische Entwickelung zeigt: der Werkteil gilt als exoterisch, der Dharma als Vorstufe für den Erkenntnisteil [2]), nur ist die Verblendung eine unvergleichlich größere, wenn so das Gesetz des Evangeliums, als wenn der Veda zum bloßen Außenwerke herabgesetzt wird. Der Neuplatonismus steht entschieden höher, da er eine Ergänzung seiner Mystik durch ein gesetzhaftes Element wenigstens sucht, wenngleich an falschem Orte [3]).

Bei der Ablehnung des Gesetzes Christi ließen es die Gnostiker nicht bewenden, sondern richteten ihre Angriffe gegen den Vorgänger des Gesetzes der Kirche, gegen das alttestamentliche. Den Stützpunkt dazu mußten die paulinischen Aussprüche über die Derogation des mosaischen Gesetzes durch das Evangelium hergeben, als ob der Apostel nicht auch von dem Gesetze Christi spräche, und sein ganzes Wirken und Schaffen nicht der Ausbreitung des Reiches, βασιλεία, regnum, des hohepriesterlichen Königs geweiht gewesen wäre. Die hellenisierenden Gnostiker kämpften besonders leidenschaftlich gegen das Alte Testament; Jehovah gilt ihnen als eine harte, grausame,

---

[1]) Denzinger, Enchiridion No. 375. — [2]) Bd. I, §. 11, 6. — [3]) Das. §. 44, 1.

willkürlich herrschende, geradezu böse Gottheit, deren Reich der Christengott ein Ende gesetzt habe; die strenge Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit sehen sie als Widerspiel der Barmherzigkeit und evangelischen Vollkommenheit an. In dieses Verdikt wird denn aber unvermeidlich auch das natürliche Sittengesetz einbezogen, welches jener falsche Spiritualismus als natürliches verachtet. Damit aber werden Religion und Sittlichkeit auseinandergerissen, die letztere verweltlicht und der Ethik die religöse Grundlage genommen.

3. Die Verwerfung des Gesetzes führt aber unvermeidlich zur Statuierung einer gesetzgebenden Kraft im Menschen, zur Autonomie der Vernunft, zum Rationalismus, der in dieser Verirrung eine seiner Wurzeln hat. An Stelle der gebietenden Kirche mit ihrer **terribilis auctoritas** wird die sanft überredende **mera ac pura ratio** gesetzt, ein Blendwerk, womit Augustinus lange von den Manichäern geäfft wurde [1]). Die Willkür des Handelns, welche sich aus der Absage an das Gesetz ergibt, muß eben durch Herbeirufung der Vernunft geregelt, die äußere Instanz durch eine innere ersetzt werden. Während die Vernunft das Gesetz aus sich spinnt, nimmt aber das Staatsgesetz die Stelle ein, welche durch Beseitigung des Gesetzes der Kirche leer geworden. Die Häretiker des Altertums paktierten leichtlich mit dem Imperium; die Gnostiker erklärten das Bekenntnis des Glaubens vor den Menschen für überflüssig, da das Bekenntnis im Innern genüge, was bei der Zerreißung von Innerem und Äußerem, Glauben und Werken, Erleuchtung und Gerechtigkeit ganz konsequent war.

Mit der Verwerfung des Gesetzes wurde auch das Maß von Gut und Böse preisgegeben; manchem jener Sektierer erschien alles gut und erlaubt, andern alles böse und verderbt, wieder andere schwankten zwischen einem Naturalismus, der die niederen Triebe zu schamloser Entfaltung entband, und einer Scheu vor der Natur, der äußeren und der Natur des Menschen, als dem Prinzip des Bösen, der Quelle der Sünde. Beides ist nicht so unvereinbar wie

---

[1]) Aug. Conf. III, 6, 10; unten §. 62, 2 a. E.

es scheint: „Je überfließender das Maß der objektiven Sündhaftigkeit, in die sich das Subjekt ohne persönliche Verschuldung verwickelt sieht, angesetzt wird, desto mehr verschwindet die Größe des subjektiven, selbstbegangenen Bösen, und die menschliche Natur wird auch die Lastträgerin der Schuld, welche die Person kontrahierte“ [1]); die Überreizung des Gewissens führte zur Abstumpfung desselben, die Übertreibung der Erlösungsbedürftigkeit zur Leugnung der Erlösungsfähigkeit.

Mit der Verlegung des Bösen in die menschliche Natur war aber eine Zurückwendung zum Heidentume gegeben, welche schon der Antinomismus nahelegte. Das Böse wird mit der Endlichkeit untrennbar verbunden, die Materialisation als sein Grund gedacht. Diese dualistische Anschauung findet bei den Manichäern, welche die Zendreligion hereinziehen, ihre Ausbildung. Aber viel spätere Erscheinungen zeigen, daß Rationalismus und Autonomismus auch ohne mythische Vermittelungen zu ähnlichen Verirrungen führen; wir treffen bei Kant inmitten des dürrsten, völlig glaubenslosen Rationalismus die Lehre an, daß ein radikales Böses im Menschen liege, also dieser von Natur böse sei, wie uns überhaupt in der neueren Philosophie mehrfach gnostische und heidnische Anschauungen entgegentreten. Nicht bloß Wycleff und Zwingli [2]), sondern auch Lessing und Goethe glaubten an die Seelenwanderung und Schelling lehrte einen Fall der Geister und der Ideen in die Materialität.

Mit dem Gesetzesbegriffe steht und fällt der Freiheitsbegriff, denn das Gesetz wendet sich an den wahlfähigen Willen, der Rationalismus, der das Gesetz wegdisputiert, läßt auch den Willen nicht als Vermögen neben dem Erkennen gelten, und der Naturalismus, in den die Abscheu vor dem Gesetze hineintreibt, läßt die Wahlfähigkeit nicht gelten. Im Determinismus reichen sich Irrglaube und Afterphilosophie immer die Hand. Die subjektivistische Mystik, welche in ihren inneren Erleuchtungen schwelgt, kennt nur ein Bestimmtwerden durch den Gott, dem sich das Subjekt gleichsetzt, eine

[1]) Möhler, Symbolik §. 27. — [2]) Staudenmair, Philosophie des Christentums, 1840, S. 697; vgl. unten §. 81, 3 u. 4 und Bd. III, §. 105, 5.

göttliche Nezessitation verbunden mit Hinaushebung über jedes mit Freiheit zu erfüllende Gesetz: eine unfreie Losgebundenheit, keine freie Selbstbindung.

In der Verwerfung des Gesetzes und darum auch in den Irrtümern, zu denen sie führt, wirkt etwas von nominalistischer Beschränktheit mit, wenn auch nicht als Hauptmotiv. Das Gesetz ist ein *νοητόν*, recht eigentlich der Kern des Intellegiblen, wie ja der Ideenbegriff in dem des Gesetzes seinen Halt zu suchen hat[1]). Das Vernunftgesetz, welches an die Stelle des göttlichen gesetzt wird, ist ein Denkbehelf, wie solche der Nominalismus in den Begriffen überhaupt erblickt; dasselbe Subjekt wird berufen, sich als denkendes seine Begriffe zu stempeln und sich als wollendes sein Gesetz zu geben, im Gegensatz zu der von dem Idealismus sichergestellten Wahrheit, daß der Begriff an einem übersinnlichen Daseinselement, das sittliche Wollen an einer idealen Norm ein objektives Korrelat und Maß hat.

4. Derselbe Autonomismus, welcher das Gesetz verneint, hebt auch selbstverständlich den organischen Charakter der Kirche auf. Ihr Gesetz der Gestaltung von oben nach unten, von innen nach außen[2]) vermögen die Irrlehrer bei ihrer vorwitzigen Meinung, die Sache erst machen zu müssen, nicht zu erfassen. Sie halten Lehrbestimmungen und Einrichtungen, welche von der Kirche ausgehen, ebenfalls für gemachte nach Art der ihrigen. Im Kampfe gegen die katholische Kirche steifen sie sich darauf, daß jene bei den Aposteln noch nicht vorhanden gewesen wären, also Zutat, Menschenwerk seien. Sie kennen nur eine Zunahme durch Hinzutun, ein Wachsen durch Anlagerung, kein organisches Wachstum von innen, keine Entfaltung des im Keime von Anfang an Angelegten. Darin spricht sich auch der Mangel an historischem Sinne aus, der sich bei der Pietätlosigkeit, die aller Häresie eigen ist, einstellen muß. Aber auch der Nominalismus spielt hier herein: ein inneres Gesetz, nach dem die Kirche sich entfaltet, wird darum nicht anerkannt, weil dieses ein

---

[1]) Bd. I. §. 16, 5; 30, 3 a. E. u. 44, 4. — [2]) Oben §. 51.

Intellegibles ist, ein Gedanke in der Sache, eine reale Möglichkeit, welche sukzessiv aktuiert wird, und für derartiges hat die nominalistische Denkweise eben keine Handhabe.

Der Autonomismus der Häretiker lehnt alle bindenden, maßgebenden Instanzen der Religion ab und verwirft darum auch die Substanzialität des Glaubensinhaltes, für dessen organischen Charakter er so wenig Verständnis hat, wie für den der Kirche. Was zu glauben ist, gilt hier als ein Flüssiges, welches der Fixierung durch den Gläubigen erst harrt; die heiligen Schriften sind ihm nicht Gemälde von göttlichen Dingen, sondern Farbentöpfe, und der Gläubige fühlt sich als Maler, der das Bild erst herzustellen habe. Jeder wird berufen, von sich aus die christlichen Mysterien aufzuhellen; als der Arianismus die Köpfe verwirrte, trieb jedermann Logoslehre. „Alles in der Stadt", sagt Gregor von Nyssa, „ist voll von Leuten, die über die übernatürlichen Dinge dogmatisieren; auf den Straßen und Märkten, an den Wechseltischen und in den Eßwarenbuden wird von Zeugung und von Erzeugtsein des Sohnes gesprochen. Fragst du, wie viele Obolen ein Brot kostet, so erhältst du zur Antwort: der Vater ist größer als der Sohn; fragst du, ob das Bad fertig sei, so heißt es: der Sohn ist aus nichts geschaffen" [1]).

Was Platon den Stümpern entgegenhält, welche die Heilkunde als Rezeptenlehre, die tragische Kunst als Technik der Effektmittel ansehen, worin die echt nominalistische Unfähigkeit, das Organische der Geisteswerke zu begreifen, zutage tritt [2]) — das gilt auch von den Häretikern, nur daß auch hier der Irrtum schwerer wiegt, da es verzeihlicher ist, menschliche Künste und Werke zu Willkürprodukten zu erniedrigen, als den Offenbarungsinhalt zum Stoffe des beliebigen Schaltens zu machen. Es wird dabei freventlich außer acht gelassen, daß die Worte des Lebens auch lebendige Worte sind, die ihr organisches Gesetz in sich tragen, gleich allem Organischen wunderbar und ein Werk der höchsten Weisheit, nur unendlich erhabener als

[1]) Greg. Nyss. Or. de deit. Fil. Op. III, p. 466. — [2]) Plat. Phaedr., p. 268; Bd. 1, §. 25, 5.

alle Naturgebilde, weil die in diesen verhüllte Weisheit hier ihren Schleier lüftet.

Die Einheit, welche das häretische Unvermögen im Glaubensinhalte nicht finden kann, muß nun das Räsonnement herstellen, gerade wie in der nominalistischen Erkenntnislehre der Verstand die Vorstellungen, deren objektives Maß im Gegenstande verkannt wird, in Bündel zusammenbindet, welche nun Begriffe sein sollen. Hier liegt eine zweite Wurzel des Rationalismus, der alle Irrlehre charakterisiert. Der Verstand wird berufen, in das Gewirre des subjektiven Meinens und Imaginierens etwas Allgemeingültiges zu bringen; der Glaubenswillkür und des Haders müde, wendet man sich an die Vernunft, um wieder festen Boden zu gewinnen; das Rationale muß die Norm hergeben, die der zersetzte Glaubensinhalt nicht gewähren kann; die menschlichen Gedanken werden das Maß der heiligen Dinge; es wird also die Bahn des protagoreischen Räsonnements betreten, nur mit dem Unterschiede, daß dieses zunächst die Naturdinge subjektivierte, während der häretische Rationalismus sein Spiel mit den göttlichen treibt.

Das Bedürfnis, der Dürre des Rationalismus ein Gegengewicht zu geben, treibt die Selbsttäuschung hervor, daß die Ergebnisse des Räsonnements in einer höheren Einsicht ihre Bewahrheitung erhalten; das Ausgeklügelte wird als Geschautes ausgegeben, als der wahre Kern und Wahrheitsgehalt der Offenbarung, als die esoterische mystische Weisheit. So wird von den Gnostikern der Heiligen Schrift und der Kirchenlehre nur für die Exoteriker oder „Psychiker" eine relative Geltung zugestanden, während die höhere Wahrheit den „Pneumatikern" vorbehalten bleibt. Diese Anschauung von der doppelten Wahrheit wird zwar erst viel später zum Lehrstücke erhoben, aber wurzelt in dem Wesen der Häresie und ist zugleich echt nominalistisch: wenn der Menschengeist die Wahrheit macht, so kann er sie auch nach Bedarf in verschiedenen Formen oder Stufen herstellen.

Der Nominalismus muß, da er den Begriff von geistigen Inhalten nicht vollziehen kann, auch den der geistigen Güter verfehlen,

da diese solche Inhalte sind: τὸ ὀρεκτὸν νοητόν [1]), und als Nominalisten erweisen sich die Häretiker auch in ihrer Mißkennung der Heilsgüter. Wir finden ein Irregehen in diesem Punkte auch in Fällen, bei denen der übrige Glaubensinhalt intakt gelassen wird, wie bei den Donatisten; allein die ihnen verwandten Sekten des Mittelalters zeigen, daß der Irrtum unvermeidlich tiefer frißt, wenn er nur Zeit dazu hat, was bei jenen älteren Sektierern nicht der Fall war. Diese gingen von der rigorosen Ansicht aus, daß die Kirche nur aus Reinen und Gerechten bestehe, weil die Schrift sie ohne Fehl und Runzeln, heilig und unbefleckt nenne [2]); sie suchten, wie ihnen Cyprian nachwies, die Heiligkeit der Kirche in der vermeintlichen Vollkommenheit ihrer Personen, machten daher jene aus einer Anstalt der Verwaltung der übernatürlichen Güter zu einem Vereine von gerechtfertigten Menschen. Die Sektierer lehrten dementsprechend, daß der die Sakramente spendende Priester den Gläubigen seine Gerechtigkeit und Heiligkeit mitteilen müsse, worin das völlige Einschmelzen des Heilsgutes in das Subjekt, die Herabsetzung des Gutes zu einer Eigenschaft des Menschen, ausgesprochen wird. Dem gegenüber betonte Augustinus die objektive Heiligkeit der Kirche und ihrer Güter, an welcher ihre Glieder in dem Maße teilhaben, als sie den Geist der Heiligung in sich aufnehmen, gleichviel, ob derselbe durch ein würdiges oder unwürdiges Organ der Heilsgnade gespendet wird. Das ist die Antwort des Realismus auf ein von nominalistischer Kurzsichtigkeit aufgeworfenes Bedenken; er spricht wie Platon vom Teilhaben des Niederen an dem Höheren, des Endlichen an dem Intellegiblen, ohne daß man darin eine Reminiszenz an die Ideenlehre erblicken darf, da der Begriff eines realgedanklichen Gutes den einer Teilnahme daran mit sich bringt.

5. Als ausgesprochener Nominalismus tritt die häretische Philosophie nur in einigen Fällen auf. Als Nominalist gibt sich der Arianer Eunomios, dessen Ansichten wir aus den Gegenschriften der Kirchenväter, besonders den fünf Büchern von Basileios und

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 35, 3 und §. 38, 5. — [2]) Eph. 5, 27.

den zehn Büchern Gregors von Nyssa: *Λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ Εὐνόμιον*, kennen. Eunomios beseitigt das Mysterium aus dem Glauben an die Trinität und lehrt die absolute Begreiflichkeit Gottes, die er darauf gründet, daß wir den Namen Gottes kennen. Er meint, daß wir in dem Namen eines Dinges den geistigen Besitz desselben, die Erkenntnis seiner Wesenheit haben; Gott habe dem ersten Menschen die Worte vorgesprochen und damit die Begriffe derselben mitgeteilt, eine plumpe Übertreibung des pythagoreisch-platonischen Gedankens, daß die Namen mit der Natur der Dinge im Zusammenhange stehen[1]). Das menschliche Erkennen bezieht sich, ist seine Meinung, darum nur auf Namen; mit dem Begriffe koinzidiert aber nur ein Name, die übrigen sind nur *κατ' ἐπίνοιαν*, nach subjektiver Auffassung, gebildet und vergehen mit dem Schalle der Worte (*τὰ γὰρ κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα, ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν*)[2]). So soll uns der Begriff und das Wort: *ἀγέννητον* Gottes Wesen ausdrücken, adäquat und erschöpfend, aber jeder andere Ausdruck ein bloßer Denkbehelf sein. Bei dieser willkürlichen Bestimmung konnte nun Eunomios nicht stehen bleiben, und so lehrte er später, daß alles Erkennen nur den Namen gelte, und wir von den durch sie ausgedrückten Dingen gar nichts wissen[3]).

Bei den Irrlehren, welche das Dogma der Trinität verfälschen, wirkt durchgängig die nominalistische Grundanschauung mit. An sich kann das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit weder durch das nominalistische, noch durch das realistische Denken erschöpft werden, allein das letztere vermag doch die Einsicht zu begründen, daß das Mysterium wohl übervernünftig, aber nicht widervernünftig ist, während sich die nominalistische Auffassung diese Einsicht verbaut, also einen Zwiespalt von Vernunft und Dogma schafft. Die realistische Anschauung kennt ideale Prinzipien, welche als Daseinselemente über die Einzelwesen übergreifen, ohne doch deren Bestand aufzu-

---

[1]) Bd. I, §. 19, 1 u. §. 26, 4. — [2]) Basil. adv. Eun. I, 7, p. 520, Migne. — [3]) K. Werner, Geschichte der apologet. u. polem. Lit. 1862, II, S. 66 f. und Ders., Der hl. Thomas von Aquino, 1858, I, S. 47.

heben: die Ideen, die Formen, die Gesetze, die rationes rerum; darin gewinnt sie für das Verständnis der Trinität eine Handhabe, und findet es dem Denken nicht widersprechend, daß die eine göttliche Substanz die drei Personen der Gottheit in sich fasse, wenngleich sie einräumt, daß dieses Insichfassen anderer Art ist als die Verknüpfung, welche die Ideen, die Formen usw. zwischen sinnlichen Einzelwesen stiften. Der Nominalismus dagegen kennt keine übergreifenden Daseinselemente, sondern nur Einzelwesen, welche in dem von uns, den denkenden Subjekten, gebildeten Begriffen und Worten zusammengefaßt werden. Bei dieser Voraussetzung muß die Trinitätslehre widersprechend erscheinen, da sich die Antinomie aufdrängt: Sind die Personen real, so ist die Substanz nur unser Gedanke, ist dagegen diese Substanz real, so sind die Personen bloße Erscheinungsformen. Im christlichen Altertum verfiel Sabellius in den letzteren Irrtum, im Mittelalter Roscellinus in den ersteren; dieser war aber der Führer der Nominalisten, und Sabellius räsonnierte in demselben Geiste: „Vater, Sohn und heiliger Geist sind derselbe; die Namen sind nur drei verschiedene Benennungen der Substanz" (ὑπόστασις); er nennt die kirchliche Lehre Vielgötterei, weil er den nominalistischen Begriff des Einzeldaseins zugrunde legt. Er wird dadurch auch für die Anschauungen der Stoiker empfänglich, welche den Nominalismus mit dem Monismus verbinden, und lehrt mit ihnen ein Ausdehnen (ἐκτείνεσθαι) und Zusammenziehen (συστέλλεσθαι) der Gottheit, woraus er die Dreifaltigkeit und Einheit erklären will. Dem Worte πρόςωπον, welches die Kirchenlehre im Sinne von Person verstand, legte er, dem Sprachgebrauche der Bühne folgend, die Bedeutung: Maske bei.

An den christologischen Irrtümern der Häretiker hat ebenfalls deren nominalistische Denkrichtung ihren Anteil. Wenn das Verständnis für das Objektiv-gedankliche fehlt, so verkümmert auch die Vorstellung von der göttlichen Weisheit und damit die Idee des Logos. Hier findet das Wort des alexandrinischen Clemens Anwendung: λογικαὶ γὰρ αἱ πύλαι τοῦ Λόγου: das Erfassen des λόγος, der ratio, des Gedankens in den Dingen ist die Vorschule

für den Glauben an den Logos, der von Anbeginn bei Gott war, und in dem alle Kreatur Leben war, ehe sie der Schöpferwille in die endliche Wirklichkeit heraussetzte. Die vielförmigen monarchianischen Irrtümer hängen mit einem unzulänglichen Weisheitsbegriffe zusammen, dem der Rückhalt einer realistischen, d. h. das Ideale als Daseinselement begreifenden Weltansicht fehlt.

6. Der Kampf gegen die Häresie war der dritte der großen Kämpfe, welche die Kirche auf dem Boden des römischen Reiches auszufechten hatte, oft mühseliger und härter als die beiden anderen: das Ringen mit dem Heidentume als Religion und mit dem heidnischen Staatsprinzipe. Fördernd aber war, daß die Kirche der Häresie gegenüber in außerordentlicher Weise ihr Lehramt zu betätigen hatte; für die Entwickelung der Theologie bilden die Dogmata definitione Ecclesiae declarata einen wichtigen Stützpunkt, der auch der philosophischen Spekulation zugute kam. Wie das Imperium der Prüfstein für den christlichen Starkmut, so wurde die Irrlehre der Wetzstein für die christliche Weisheit. Die Widerlegung der Häretiker gab den Kirchenvätern nicht bloß zu theologischen, sondern auch zu philosophischen Untersuchungen Anlaß, und zwar zu solchen, die ganz auf den spekulativen Gehalt der Heilslehre angewiesen waren, da die alte Philosophie teils gar nicht in die Tiefe reichte, in der sie sich bewegten, teils, wo dies etwa der Fall war, bei der Polemik nicht als Instanz herangezogen werden konnte. „Dieselben Männer, welche die Gottheit Christi gegen die Arianer verteidigten, machten auch das Dasein und das Wesen Gottes zum Gegenstande sorgfältiger Untersuchungen. Die ontologischen Begriffe, die psychologischen und die ethischen mußten notwendig einer näheren Analyse unterstellt werden, um in ihnen das Geheimnis der Trinität, sowie der hypostatischen Union der zwei unvermischt und ungeteilt bestehenden Naturen auszuprägen. „Für diejenigen, die draußen sind", sagt Theodoret, „ist kein Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις*"; und in der Tat hat selbst der Scharfsinn des Aristoteles diesen Unterschied nicht erkannt, welcher in der Natur der Sache vorliegt, aber nicht zur Erkenntnis kommt,

da bei den Geschöpfen unbedingt der Satz gilt: Quot naturae, tot supposita; als aber das Geheimnis der Trinität zur Verhandlung kam, da mußte dieser Unterschied erforscht und begründet werden. In gleicher Weise gab die Christologie Anlaß zu anthropologischen und psychologischen Untersuchungen, und führte die Gnadenlehre zur Erneuerung der Fragen der Ethik" [1]).

In dem Maße, in welchem der nominalistische Charakter des häretischen Philosophierens hervortrat, kam den christlichen Denkern der Realismus ihrer eigenen Spekulation zum Bewußtsein, welcher dem Gedanklichen Realität zuspricht, weil alles Reale letztlich aus den göttlichen Ideen stammt, und der darum mit gleichem Rechte den Namen des Idealismus führt. Gegenüber dem häretischen Rationalismus wurde die Lehre von der Tradition mit um so größerer Hingebung entwickelt, und entgegen seiner Ungeschichtlichkeit erstarkte der historische Sinn der Rechtgläubigen. Ähnlich trieb der Naturalismus das Bewußtsein von dem übernatürlichen Charakter der Heilsgüter hervor, und förderte der Individualismus der Häresie das Verständnis des organischen Charakters der Kirche und ihrer Lehre.

---

[1]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie 1881, S. 214.

IX.

Augustinus.

Joannem caelipetam nubivolus Augustinus paribus alis insecutus est. Notker Balbulus.

§. 61.

Augustinus' weltgeschichtliche Stellung.

1. Wie das höchste Bergeshaupt einer länderscheidenden Höhenkette, das in die Fernen hinausblickt, selber weithin im Flachlande sichtbar, so steht der größte der Kirchenlehrer, der heilige Augustinus, zwischen zwei Zeitaltern, das abgelaufene mit weit, bis zu den Anfängen spähendem Blicke überschauend, für das nachfolgende ein Augenpunkt und noch für uns Nachgeborene ein ferner, aber kenntlicher Gipfel am Horizonte. Nur die Geschichte der Weltkirche vermag ihn ganz zu würdigen, seiner universalen Bedeutung muß aber auch die Geschichte des Idealismus gerecht zu werden suchen; man könnte sagen, daß sich eine Geschichte des Idealismus in nuce ergäbe, wenn man die augustinische Spekulation nach ihren Wurzeln in der vorausgehenden und nach ihrer Verzweigung in der nachfolgenden Gedankenbildung verfolgte.

Uraltes Denken wird in diesem mächtigen Geiste lebendig und neu. Seinen Ausspruch: „Wir sehen die Dinge, weil sie sind, sie sind aber, weil Gott sie sieht" [1]), konnten wir zur Deutung der ägyptischen Hieroglyphe des Gottesauges heranziehen, welche das

[1]) Aug. Conf. XIII, 38, 53.

schöpferische Sehen, den bildererzeugenden Blick ausdrückt [1]); seine Betrachtungen über die Wahrheit der Zahlen, deren „Stätte und Heimat“ er suchte, weit über alles Körperliche sich erhebend, in der Intuition ihrer Herr werdend, aber unvermögend sie auszusprechen, diente uns dazu, das pythagoreische Denken auf seinen uralten Pfaden zu verfolgen [2]). Den Gedanken von Urbildern der Dinge spricht er schon den Weisen zu, die lange vor Platon gelebt haben [3]); als Erbgut der Völker erkennt er den Glauben an Gott als Schöpfer, als Licht der Erkenntnis, als Ziel des Handelns: die Grundlage der dreigegliederten Philosophie [4]). Mit Thales und dessen älteren Gewährsmännern läßt er das Wasser als den Urstoff gelten, quia omnia ab humore incipiunt formari atque nutriri [5]); mit Herakleitos vergleicht er den Weltumtrieb mit einem Flusse: momentis transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit [6]). Die großen Fragen der Denker gewinnen eine neue Gestalt, wenn sie sein mächtiger Geist ergreift; man hat den Eindruck, als ob sie diesem eben erst erquöllen. Mit einer Ursprünglichkeit und Frische tritt er an sie heran, die sie ihn lebens- und lichtvoller fassen läßt, als die Pfadfinder sie selbst gefaßt hatten. Er scheint die Probleme nicht aufzunehmen, sondern zu erleben, sie treten nicht als Ergebnisse der Geschichte an ihn heran, sondern geben sich, als erwüchsen sie aus der Geschichte seines Innern. Es ist, als ob er mit den Meistern unmittelbaren Verkehr pflöge über die Köpfe der Schüler hinweg; er ist nicht Pythagoreer, nicht Platoniker, aber er berät sich mit dem samischen und dem attischen Weisen; er faßt ihre schöpferischen Gedanken an der Wurzel und leitet deren Triebkraft in den eigenen Geist hinüber. Möchte man seine Spekulation mit einem weiten, Zuflüsse aus allen Richtungen aufnehmenden Seebecken vergleichen, so drängt sich als bezeichnender vielmehr der Vergleich mit einer Quelle auf, die vor unseren Augen lauter und klar aus dem Gestein hervorbricht.

---

[1]) Bd. I, §. 4, 2. — [2]) Das. §. 17, 1. — [3]) Quaest. oct. 46, 1; vgl. Varr. ap. Aug. de civ. Dei VII, 28. — [4]) De civ. Dei VIII, 9. — [5]) De gen. c. Man. I, 7, 12. — [6]) En. in Ps. 38, 7.

2. Pythagoras' Grundgedanken drückt er mit den Worten aus: „Die Anzahlen, die wir zählen, nehme ich mit allen leiblichen Sinnen wahr; aber es gibt Zahlen, mit denen wir zählen und diese sind nicht jenen nachgebildet, und sie sind darum im vollen Sinne (et ideo valde sunt); wer das nicht sieht, mag meine Worte belachen, ich werde sein Belachen bedauern" [1]. Das sokratische Streben nach Selbsterkenntnis erhält ebensowohl seine prägnante Fassung als seine rechte Ergänzung in dem Herzensseufzer zu Gott: Noverim me, noverim te! [2] und in dem innigen Worte: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino [3].

Der platonische Gedanke, daß die vorbildlichen Formen der Dinge uns deren Erkenntnis vermitteln, erhält hier die Fassung: die Form (species) ist die Antwort auf die Frage des Geistes an das Ding: Was und von wannen bist du? [4]. „Die stumme Erde hat eine Stimme; du merkst auf und siehst ihre Form; du siehest sie an und dein Betrachten ist gleichsam eine Frage an sie" [5].

Aristoteles' Anschauung von der Präformation der Dinge im Keime drückt er mit Anlehnung an die Intuition vom kosmischen Weben altertümlicher aus als dieser selbst, wenn er sagt, daß „in dem Stoff angezettelt (liciatum) ist, was noch nicht existiert, vielmehr verborgen liegt, aber nach Ablauf der Zeit sein oder vielmehr erscheinen wird" (apparebit) [6] und die Frage, in welcher Gestalt der Mensch auferstehen wird, dahin beantwortet: „In jener, die er geistig, nicht leiblich hatte (in ratione, non in mole) und die im Samen verborgen liegt" [7]. Die Lehre vom aktiven und passiven Intellekte wird bei ihm in höherer Form wiedergeboren in der Anschauung, daß alles Erkennen lucente Deo geschieht und alle Erkenntnis sich niederlegt in „den Feldern und weiten Hallen des Gedächtnisses" [8].

---

[1]) Conf. X, 12, 19. — [2]) Solil. II, 4. — [3]) Ib. I, 7. — [4]) Conf. X, 6, 10. — [5]) In Psalm. 144, §. 13. — [6]) De civ. Dei XXII, 14. — [7]) Gen. ad litt. III, 14. — [8]) Ib. X, 8, 12.

Augustinus lobt die Neuplatoniker, daß sie beim Suchen nach Gott über alles Körperliche und über die Seele selbst hinausgeschritten sind (transcenderunt)[1]) und er gibt selbst diesem Hinausschreiten des suchenden Gedankens in Worten Ausdruck, die Plotin weit hinter sich lassen und an die Upanischaden erinnern können: „Ich fragte die Erde und sie sprach: Ich bin es nicht! und was auf ihr ist, bekannte das Gleiche; ich fragte das Meer und die Abgründe und was von Lebendem sie bergen und sie antworteten: Wir sind nicht dein Gott, suche über uns. Ich fragte die wehenden Lüfte, und es sprach der ganze Dunstkreis samt allen seinen Bewohnern: Anaximenes täuscht sich, ich bin nicht Gott. Ich fragte die Sonne, den Mond, die Sterne, sie sprachen: Wir sind nicht Gott, den du suchst. Und ich sagte zu allen Wesen, welche die Pforten meines Leibes umstehen: Ihr sagtet mir von meinem Gotte nur, daß ihr es nicht seid, so gebt mir eine Auskunft über ihn. Da riefen sie mit lauter Stimme: Er hat uns geschaffen. Meine Frage war mein Denken (intentio) der Dinge; ihre Antwort war ihre Form (species). Und ich wandte mich an mich selbst und sprach zu mir: Wer bist du? und ich antwortete: Der Mensch, und siehe in mir sind mir Leib und Seele gegenwärtig (praesto), jener ein Äußeres, diese ein Inneres... und das Innere ist das Bessere. Der Seele aber brachten die körperlichen Boten jene Antworten Himmels und der Erde und dessen was darinnen ist, ihr als dem Vorstande und Richter; der innere Mensch erkannte dies durch den Dienst des äußeren... Du bist das Bessere, sage ich dir, meine Seele, da du die Masse deines Körpers gedeihen machst und ihm Leben gibst, was kein Körper dem andern gewährt. Deines Lebens Leben aber ist dein Gott"[2]). Nachdem er nun in seinem Bewußtsein (memoria) das ewige Gottesbild gefunden, ruft er aus: „Spät habe ich Dich lieben gelernt in Deiner alten und mir neuen Herrlichkeit! Siehe, Du warst drinnen und ich draußen, und ich suchte Dich dort; und ich stürzte mich formlos (deformis) in die herr-

---

[1]) De civ. Dei VIII, 6. — [2]) Conf. X, 6.

lichen Formen, die Du geschaffen; Du warst bei mir, aber ich war nicht bei Dir; zu lange hielt mich fest, was nicht wäre, wenn es nicht in Dir wäre. Du riefst und schrieest und besiegtest meine Taubheit; Du erglänztest und erstrahltest und scheuchtest meine Blindheit; Du duftetest, und ich zog den Hauch ein und atme in Dir; ich kostete und hungre und dürste. Du berührtest mich, und in mir entbrannte das Verlangen nach Deinem Frieden"[1]).

3. Was Augustinus unter den Vätern die erste Stellung sichert, ist die Gemütstiefe und Geistesgewalt, welche ihn alle Elemente des Christentums: das mystische, das spekulative, das gesetzhafte und das historische zu der innerlichen Einheit wieder verbinden läßt, aus der sie stammen. Er ist Mystiker, aber wie fern von der stolzen Selbstgerechtigkeit, mit der der Jogin, der Epopt das Bild Gottes im Spiegel seines Selbst aufzufangen vermeint! Seine gewaltigste kontemplative Schrift, die Confessiones, ist eine Beichte, ein Sündenbekenntnis, wie es die Kirche von den Pönitenten verlangt; in die Tiefen des Selbst führt ihn die Gewissenserforschung, seine höchste Erkenntnis erquillt der Zerknirrschung, die Bande seiner Zunge löst das Bußsakrament. Aus dieser Mystik der Demut erwächst seine Spekulation, und wie jene am Gesetze, so findet der rationale Zug seines Philosophierens seinen Rückhalt an der Geschichte. „Die Verschmelzung des Geschichtlichen und Ewigen, angelegt in der Geschichte des Christentums, wird hier großartig durchgeführt; der Mensch weiß sich hier in sicherem Zusammenhange mit der göttlichen Wirklichkeit, alles Große und Schöne erscheint ihm unmittelbar zugänglich, in seinem eignen Handeln ist nichts verloren"[2]). Die Leitlinien aber sind dabei die spekulativen Elemente des Johannesevangeliums und der paulinischen Briefe, von denen aus er den Idealismus Platons und Plotins dem Evangelium dienstbar macht; die augustinische Philosophie ist, so zu sagen, die Ausführung der johanneisch-paulinischen, der Metaphysik des Neuen Testamentes.

[1]) Conf. X, 27, 38. — [2]) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1890, S. 268 u. 270.

Der tiefe Denker ist aber zugleich ein feuriger Kämpfer für die Reinheit des Glaubens und die Autorität der Kirche. „Schluß und Krone aller Kämpfe des christlichen Geistes wider das Heidentum der absterbenden antiken Kulturwelt sind die Bücher de civitate Dei, in welchen der Kampf des Heidentums mit der wahren Religion zu einem weltgeschichtlichen Drama sich gestaltet und in großartigen Perspektiven nach rückwärts und vorwärts die ersten Anfänge und die letzte Vollendung der auf Erden glaubenden und hoffenden, leidenden und streitenden civitas sancta gezeigt werden, während das geklärte Auge des Sehers, nach oben sich wendend, in lichten Höhen bereits die ewige Glorie des himmlischen Jerusalems schaut, in deren Räumen einst alle Gerechten thronen sollen, nachdem der gottgeordnete Lauf der Geschicke die Mächte dieser Welt dem göttlichen Endgerichte entgegengeführt haben wird" [1]). —

Schon zu seinen Lebzeiten genoß Augustinus ein hohes Ansehen in der Kirche. Bald nach seinem Tode nannte ihn Papst Cölestin, 431, sanctae recordationis virum... quem tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam a meis semper decessoribus haberetur [2]). Ein Nachfolger Cölestins im höchsten Lehramte sagt von Augustinus: Ingenio praepotens et sacris profanisque disciplinis ad plenum imbutus.... humanae scientiae fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit [3]).

Für das Mittelalter war er der Kirchenlehrer, κατ' ἐξοχήν, und alter Augustinus der höchste Ehrenname, der einem Lehrer beigelegt werden konnte. Von dem augustinischen Kommentare des Johannesevangeliums sagt Notker von St. Gallen, genannt der Stammler († 1022), treffend und schön: „Dem himmelanstrebenden Johannes ist hier der auf Wolken schwebende Augustinus mit gleichen Fittichen gefolgt." Aber der mystische Aufschwung entraffte ihn nicht so der Welt und dem Leben, daß er, ein echter Weiser, nicht auch

---

[1]) K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 1861, Bd. I, S. 87 u. 88. — [2]) Denzinger, Enchiridion No. 86. — [3]) Leo XIII, Encyclica Aeterni patris 1879.

den Männern der Tat den Weg gewiesen hätte: Das Werk vom Gottesstaate hat an den Fundamenten des römischen Reiches deutscher Nation mitgearbeitet; es war ein Lieblingsbuch Karls des Großen, und das dort gezeichnete Bild des christlichen Fürsten hat auf die denkwürdigen Kapitularien von 789 und 802 sichtlichen Einfluß gehabt [1]).

Die christliche Wissenschaft des Abendlandes dankt Augustinus ihre Grundlinien. „Er ist der Schöpfer der Theologie der abendländischen Kirche und hat der Entwickelung derselben das Gepräge seines Geistes als bleibende Signatur aufgedrückt. Für bestimmte Hauptfragen der Theologie war und blieb er die ausschließliche Autorität“... Dieser maßgebende Einfluß zeigt sich in den ersten Versuchen einer systematischen Zusammenstellung und Darlegung des kirchlichen Lehrbegriffs. Der älteste Versuch dieser Art, die drei Bücher Sentenzen Isidors von Sevilla, sind stofflich wohl zum größeren Teile aus den Moralien Gregors des Großen gezogen, stützen sich aber in allen grundhaften Fragen des kirchlichen Lehrsystems auf augustinische Gedanken und Aussprüche. Die in Alcuins drei Büchern de fide sanctae Trinitatis enthaltene Darlegung des kirchlichen Lehrbegriffs ist durchwegs auf augustinische Grundlage gestellt. Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ist vom Anfang her bis zum Ende von augustinischen Lehrsprüchen als Grundhaltern der gesamten Lehrexposition durchzogen, und schon die Gliederung des Werkes als einer doctrina de rebus et signis ist aus Augustinus geschöpft und begründet. Daß die mittelalterliche Mystik wesentlich auf den von Augustinus ihr geschaffenen Grundlagen ruht, ist eine allbekannte Tatsache. Anselmus, welcher, der erste unter den Mittelalterlichen, die Hauptdogmen einer spekulativen Erörterung unterzog, ist sich der Kongenialität seiner Spekulation mit den augustinischen Grundanschauungen bewußt: Nihil potui invenire, me dixisse, quod non catholicorum Patrum et maxime B. Augustini scriptis cohaereat (Monologium praef.) [2]).

[1]) De civ. Dei V, 24 sq.; Pertz Monum. III, p. 53 sq. u. 101 sq. — [2]) K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, 1881 a. A.

Die Einwirkung des großen Mannes erstreckte sich aber über die lehrende Kirche hinaus auf Weltanschauung und Zeitbestrebungen überhaupt: „Augustinus brachte in die abendländische Kirche jenen romantischen Zug mystischer Sehnsucht, die in tiefster Demut zum Unendlichen aufblickt, jenen Zug, auf dem alle Poesie und Heiligkeit des Mittelalters beruht. Nur durch ihn erhob sich die römische Kirche so hoch über die griechische, und durch ihn wurde das deutsche Herz der Kirche gewonnen und eine Herrschaft des Gemüts begründet, vor deren Gewalt die Verstandesherrschaft in Konstantinopel und die Herrschaft der Phantasie im Islam nicht bestehen konnten" [1]).

Das hohe Ansehen, das Augustinus genoß, hat doch zu keiner Zeit bewirkt, daß das Lehramt der Kirche durch dessen Aufstellungen ihr Urteil hätte gefangen nehmen lassen. Die Weltkirche kennt keine Herrschaft und keinen Kultus des Genies, selbst nicht eines augustinischen; kein übermächtiger Geist kann sie in seine Bahnen zwingen, und sie schützt zugleich die Ihrigen vor übertreibender Bewunderung individueller Größe, indem sie so auch der Wissenschaft ihre Freiheit sichert, eine wertvolle Gabe der echten Autorität.

4. Der Wechsel der Anschauungen, den die erweiterten Altertumsstudien mit sich brachten, tat Augustinus' Ansehen keinen Eintrag. Petrarca schreibt über die „Bekenntnisse" an seinen Bruder Gerardo den Karthäuser: „Dies Buch wird deinen Geist entzünden und in Flammen setzen, die alle Frostigen erwärmen werden; beim Lesen werden deine Tränen fließen und du wirst weinend lesen, aber vor Freude weinen." Er schrieb „Gespräche mit Augustinus", angeregt durch eine Stelle jenes Buches (Conf. X, 8, 15). Erasmus veranstaltete eine Ausgabe der augustinischen Werke, und Vives übernahm es, das Werk vom Gottesstaate zu edieren und zu kommentieren. Augustinus galt den Männern, die törichterweise das Mittelalter geringschätzten, auch als römischer Klassiker und darum über jedes Veralten erhaben. An seinen Werken nährte sich das Interesse

---

[1]) Wolfgang Menzel, Die christliche Symbolik I, S. 491.

an der Geschichte der Ideen, wie es im XV. Jahrhundert erwachte: Ficinus, Steuchus, Cudworth, die Erforscher der Vorgeschichte des Geisteslebens, sind ausgesprochene Verehrer des Verfassers des Gottesstaates.

Die Oratorianer, deren religiös-spekulative Bestrebungen einen Einschlag der französischen Philosophie des XVII. Jahrhunderts bilden, fußen auf den Anschauungen des großen Kirchenlehrers. Man hat sie treffend „eine christlich-platonische Akademie von priesterlichen Verehrern des hl. Augustinus" genannt. Auch Fenelon und Bossuet sind von seinem Geiste angeweht; der französische Augustinismus überdauerte die Stürme der Revolution und trat nach deren Austoben in der historisch-spekulativen Gedankenbildung eines Bonald und de Maistre wieder hervor, so daß auch das Erstarken der christlichen Philosophie in unserem Jahrhundert durch den Begründer des christlichen Idealismus unmittelbar mitbestimmt ist.

Es fehlte auch nicht an Irrtümern, die sich an die Stellen annisteten, wo die Quadern seines Gedankenbaues nicht eng zusammenschlossen; nutzloser Hader, aber auch fruchtbare Debatten des XVI. und XVII. Jahrhunderts bewegten sich auf dem Boden augustinischer Probleme. Die philosophischen Neuerer knüpften an Betrachtungen des großen Denkers an; so Descartes an den Satz der „Selbstgespräche", daß das Gewissseste das eigene Denken und Sein sei; Malebranche bildete die augustinische Erkenntnislehre zum Theognostizismus fort, freilich wider deren Geist, aber in der Meinung, diesen zu erfassen. Leibniz entnahm ihr die veritates aeternae, die er seinem System anzugliedern versuchte.

Nur die Periode der Aufklärung und Vernunftkritik verlor jedes Verständnis für den Tiefsinn eines Augustinus, und sie erscheint, an ihn als Prüfstein gehalten, in ihrer ganzen Armseligkeit. Selbsterforschung unternimmt auch Kant, aber während diese bei Augustinus eine Wallfahrt in das Innere ist, dient sie jenem als Rekognoszierungszug bei dem Werke, die Außenwelt in die innere aufzulösen. Die Frage: Was ist Wahrheit? an deren Beantwortung Augustinus die ganze Kraft seines Geistes setzt, hält Kant für eine Vexierfrage

der Logiker[1]); den Gedanken, in dem die augustinische Ontologie gipfelt, dem die Scholastiker die Form gaben: Quodlibet ens est unum, verum, bonum, nennt Kant „in Absicht auf die Folgerungen, die lauter tautologische Sätze gaben, sehr kümmerlich“[2]); den Gottesgedanken endlich, aus dem die augustinische Spekulation ihre Nahrung saugt, bezeichnet Kant als einen solchen, den „man nicht ertragen könne und der ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft schwebe, der es nichts koste, ihn verschwinden zu lassen“[3]). Es ist gar nicht zu verwundern, daß Kant den manichäischen Dualismus, dessen Bekämpfung Augustinus' ganzes Leben erfüllt, in seiner Lehre von dem radikalen Bösen wieder aus dem Grabe holt.

Der Kantianer W. T. Krug widmet Augustinus eine Seite seines Wörterbuches und schließt den Artikel mit den Worten: „Sein ganzes System — wenn man anders bei einem Manne, der lange Zeit ein eifriger Anhänger des Manichäismus war, dann sich dem Skeptizismus ergab und endlich sich dem Mystizismus und Supranaturalismus in die Arme warf, von einem Systeme reden darf — ist ein seltsames Gemisch von heidnischer Gelehrsamkeit und christlicher Dogmatik, die durch ihn manche Lehrsätze überkommen hat, von welchen das Christentum nichts weiß. Der Philosophie aber hat Augustinus im ganzen mehr geschadet, als genützt, indem er es hauptsächlich war, welcher durch sein Ansehen die Geringschätzung der Vernunft und die Beschränkung des freiern Denkens in die christliche Kirche (die ihn dafür auch heilig gesprochen) eingeführt hat“[4]).

Mit der Wiedergewinnung historischer Perspektiven stellte sich wieder eine angemessenere Auffassung ein und kam das Nieveraltende der augustinischen Spekulation einigermaßen zum Verständisse. Ein kenntnisreicher Forscher unserer Zeit sagt: „Dringen wir über die äußere Einkleidung zum Kern der Gedanken durch, so sind seine Probleme unmittelbar Probleme der Gegenwart, mehr als irgend eines älteren, ja vielleicht mehr als die irgend eines neueren

[1]) Kant, S. W. in chron. Reih. v. Hartenstein III, S. 86. — [2]) Das. S. 104. — [3]) Das. S. 417. — [4]) W. T. Krug, Encyklopädisch-philosophisches Lexikon 1827, I, S. 218 s. v. Augustinus.

Denkers, Kant, Hegel und Schopenhauer (!) nicht ausgenommen" [1]). An anderer Stelle sagt derselbe Gelehrte: „Augustinus ist der christliche Philosoph vor allen anderen, insofern er den christlichen Grundgedanken von dem Eingehen des Ewigen in die Geschichte, der Vernunft in die Erscheinung auf wissenschaftlichem Gebiete mit aller Kraft vertreten hat" [2]).

Dann ist aber dieser Grundgedanke das der Gegenwart eigenste Problem, und es zur läuternden Wirkung auf die Gegenwart zu bringen, ist die in die Zukunft hineinreichende Aufgabe, welche der Augustinus nachgehenden Spekulation noch harrt.

---

[1]) Eucken, a. a. O. S. 291. — [2]) Ders., Geschichte der philosophischen Terminologie, S. 61.

§. 62.

Augustinus' Vordringen von der materialen zur idealen Weltanschauung.

1. Die „Bekenntnisse" des heiligen Augustinus sind nicht nur eine Geschichte seiner Bekehrung, sondern auch eine solche seiner Klärung; sie zeigen einerseits, wie er sich durch die Häresie zum wahren Glauben durcharbeitet, andererseits wie er eine, Materiales und Ideales ineinanderwirrende Weltanschauung überwindet und zum Verständnisse des Übersinnlichen vordringt. Bei der Verwandtschaft des Übersinnlichen mit dem Übernatürlichen sind auch beide Kämpfe innerlich verwandt, und seine Siege auf dem einen Gebiete fördern das Vorschreiten auf dem andern: Augustinus sagt selbst, daß seine anfängliche Unfähigkeit, sich Gott und Seele anders als körperlich zu denken, das größte Hindernis zur Erfassung der christlichen Wahrheit bildete: „Daß ich mir, wenn ich Gott denken wollte, Körpermassen vorstellen mußte und glaubte, es könne nichts existieren, als derartiges, das war der gewichtigste und fast der einzige Grund des Irrtums, den ich nicht vermeiden konnte" [1]). Die Einsicht, daß dieses Hindernis überwunden werden müsse, gab ihm der spekulative Grundzug seines Wesens, denn anderwärts, besonders bei Tertullian finden wir aufrichtigen Christenglauben mit diesem Kleben am Stoffe verbunden: das Wirkliche wird als Materielles gedacht, also auch Gott und die Seele [2]). Möglich und wahrscheinlich, daß es hier der derbe Realismus des Römertums war, welcher

---

[1]) Conf. V, 10, 20. — [2]) Oben §. 55, 2.

16*

die Anerkennung einer übersinnlichen Realität, eines Gedanklich-wirklichen hintanhielt, die für einen Griechen eine viel geringere Schwierigkeit hatte.

Die Entwickelung des augustinischen Denkens ist deshalb für das Verständnis des Prozesses der Entbindung der idealen Anschauung eine instantia ostensiva und darum für die Geschichte des Idealismns von ganz besonderem Interesse. Diese kennt nur einen einigermaßen analogen Fall: das Vordringen Platons von der herakleiteischen, Ideales und Materielles ineinanderschiebenden Weltansicht zur Überwelt der Ideenlehre. Es kamen Platon dabei mehr unmittelbar fördernde Elemente zu Hilfe als dem christlichen Denker: der Eleatismus mit seiner Lehre von dem gedanklichen All-Einen, Sokrates mit seiner Technik, das Gedankliche aus dem Sinnlich-gegebenen herauszuarbeiten, und zuletzt Pythagoras mit seiner Hinaushebung des Göttlichen über die kosmischen Gegensätze[1]). Augustinus fand zunächst nur in der Skepsis der Akademie einen Fußpunkt zur Überwindung der Materialität, später im Neuplatonismus, der ihn erst die Bahnen seines großen Geistesverwandten erreichen ließ; aber er hatte, was Platon nicht besaß, den Kompaß, der unentwegt, wenn auch so lange unbeachtet, auf den Ausweg aus allen Wirren hinzeigte: die Heilswahrheit. Ein Unterschied besteht weiterhin darin, daß Platon nur den Monismus zu überwinden hatte, erst den stofflichen der Herakleiteer, dann den gedanklichen der Eleaten, während Augustinus zugleich mit dem materialen Pantheismus, von dem er ausging, und mit dem Dualismus der Manichäer, in den er hineingeriet, ringen mußte. Das Ziel seines dornenvolleren Weges war dafür ein höheres, als das von dem attischen Philosophen erreichte, und sein Sieg ruft den ihm, dem Denker und Seelenhirten zugleich, Nachfolgenden ein freudigeres: Mir nach! zu, als das pfadweisende Wort des weisen Teletarchen, der den Kern seiner Lehre einer erwählten Schar vorbehielt.

---

[1]) Bd. I, S. 25 u. 26.

2. Die Grundlagen des augustinischen Gedankenkreises bilden einerseits die tiefeingesenkten, aber zu bald überbauten Fundamente, welche seine Mutter, die heilige Monica, in seinen Geist gelegt[1]) — nomen Christi in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum praebiberat et alte retinebat[1]) —, andererseits aber die Bildungsstudien, die zu seiner Zeit gangbar waren und die er im Hinblick auf den Beruf eines Lehrers der Rhetorik ernster als andere Jünglinge betrieb. Sie schließen die Stufenfolge: Sprache und Literatur als Unterstufe, Mathematik einschließlich der Astronomie und Musik als Mittelglied, und Philosophie als Abschluß in sich; es ist der Lehrgang, wie ihn Pythagoras festgestellt, Platon näher begründet, der alexandrinische Platonismus zur Heerstraße der Bildungsuchenden gemacht und die römische Gesellschaft sich angeeignet hatte[2]). Der jugendliche Augustinus beschreitet also eine Bahn, die ihm die großen Vertreter des antiken Idealismus geebnet hatten, deren konsequente Einhaltung ihn seinem Ziele entgegengeführt hätte. Auch bei seinen Irrfahrten bildete, was er hier aufgenommen, einen wertvollen Haltpunkt; abgesehen davon, daß er dem Studium der Dichter, besonders Vergils[3]), und der Redner, zumal Ciceros, seine Beherrschung der Sprache, den Philologen, vorab Varro, seine vielseitige Altertumskenntnis dankt, so gewährten ihm seine mathematisch-astronomischen Kenntnisse einen Fußpunkt zur Überwindung der manichäischen Astrologie[4]) und sein mathematisch-musikalisches Interesse den Antrieb zu den Studien, aus denen seine Schriften de musica und de apto et pulchro ad Hierum hervorgingen, eine Arbeit, die ihn der Selbstentzweiung einigermaßen entriß, der er in der Zeit ihrer Abfassung verfallen war[5]). Er dankt diesem Lehrgange die logische Schulung, die ihn die aristotelische Schrift an den Kategorien leicht und mit Vorteil verarbeiten ließ[6]).

---

[1]) Conf. III, 4, 8 fin. — [2]) Bd. I, §. 19, 3; 26, 4 u. 30, 4; vgl. des Verfassers Didaktik I, §. 9 u. II, §. 67. — [3]) Im Sprachgebrauche Vergils fand er Analogien mit dem der Bibel de civ. Dei XV, 19. — [4]) Conf. IV, 3, 4 sq. u. V, 7, 12. — [5]) Ib. IV, 14, 21. — [6]) Ib. 16, 28.

Die ciceronische Schrift Hortensius[1]) begründete sein Streben nach dem Höheren: „Er gab meinem Drange eine andere Richtung zu Dir, o Herr, und veränderte meine Gebete, Wünsche und Bestrebungen; alle nichtigen Hoffnungen verblaßten mit einem Male, und es ergriff mich ein unglaublicher Herzensdrang nach der Unsterblichkeit der Weisheit; ich begann zu steigen, um zu Dir zurückzukehren... Wie entbrannte ich, o Gott, wie entbrannte ich, zu Dir aufzufliegen aus der Erdenwelt; ich wußte nicht, was Du mit mir vorhabest. Bei Dir ist die Weisheit; Liebe zur Weisheit bedeutet aber das griechische Wort φιλοσοφία und für diese entflammte mich jenes Buch." Die kritisch-eklektische Darstellung Ciceros verringerte den Eindruck keineswegs, sondern gab dem neunzehnjährigen Jünglinge gerade den Antrieb, die Weisheit nicht bei dieser und jener Schule, sondern an sich zu suchen; der Aufschwung des Geistes rief aber zugleich die Lehre aus der frühesten Jugend wach: er vermißte den Namen Christi in dem Buche: et quicquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et veridicum, non me totum capiebat[2]).

Augustinus wurde durch dieses Studium bestärkt in dem Glauben an Gott und seine Vorsehung, sowie an die Unsterblichkeit, Überzeugungen, die ihn in allen Wirren niemals verließen[3]). Was ihm aber die ciceronische Philosophie nicht gewähren konnte, war einerseits die Klärung seines Gottes- und Seelenbegriffes von den Schlacken der Materialität und andererseits ein sittlicher Halt in den Stürmen der Leidenschaften, vorab der sinnlichen Liebe; dazu war jene Philosophie bei ihrem Liebäugeln mit dem Stoicismus selbst nicht geklärt genug und bei dessen autonomistischem Grundzuge ebensowenig zur Genüge ethisch fundiert. Die Fehltritte des feurigen Jünglings und die ihnen folgenden Gewissensanklagen riefen in ihm die Frage nach dem Wesen des Bösen wach; die Antwort

---

[1]) Es verdient angemerkt zu werden, daß diese, uns nicht erhaltene Schrift die Nachbildung einer aristotelischen war, des Προτρεπτικός, der an Themison, einen Stadtkönig von Kypros, gerichtet war; vgl. Bernays, „Die Dialoge des A.", S. 126 f. — [2]) Conf. III, 4, 8. — [3]) Ib. VI, 5, 7.

darauf, die etwa Cicero geben konnte, genügte ihm nicht, für die Antwort, die in Monicas Lehre lag, hatte er noch kein Verständnis; so trieb ihn jene Gewissensfrage in die Irre. In dem Dialoge de libero arbitrio sagt er nachmals: „Sag mir, warum wir Böses tun? Da regst du die Frage an, die mir als angehendem Jünglinge gar viel zu schaffen machte (vehementer me exercuit) und als ich mich an ihr abgequält, zu den Häretikern trieb und niederzog“ [1]).

Die Manichäer, welche damit gemeint sind, hatten nur eine Antwort auf die Frage: Unde malum?, dieselbe, welche die Zendreligion und Magierlehre gibt, auf der sie fußen. Das Böse ist eine kosmische Macht, welche der Mensch als Streitgenosse der guten Gottheit zu bekämpfen berufen ist. Sie hatten auch für den Reumütigen einen Trost; sie versprachen ihm durch stufenweise Überwindung der Sinnlichkeit die Lösung seiner Seele von den niederziehenden Banden [2]). — Ihre Weltanschauung entbehrte nicht altertümlicher, die Phantasie ansprechender Züge; am Anfange der Dinge stand der makrokosmische Mensch, aus dem Lichtwesen des guten Gottes gebildet, und zugleich Weltseele und Quell des Lebens; aus der Wurzel des Lichtes erquellen die guten Äonen, die der Welt Gesetz, Ordnung, Gedeihen geben; von Seelen ist Alles erfüllt, die Pflanzenwelt und das Gestein; astrotheologische und hylozoistische Vorstellungen reichen sich hier die Hand; die Genien- und Feuerlehre der Magier liegen ihnen ja zugrunde [3]). Die Manichäer erklärten auf dem Gesetze der Patriarchen zu stehen, weshalb sie auch das mosaische als spät und nicht bindend ablehnten [4]).

So hatten sie dem empfänglichen Geiste des zwanzigjährigen Jünglings manche spekulative Anregung zu bieten, freilich das nicht, was sein Vordringen zum Idealismus gefördert hätte. Sie faßten das Göttliche und Gute als Licht, aber im materiellen Sinne als massa lucidissimae molis, und erst recht das Böse als Stoff,

---

[1]) De lib. arb. I, 2. — [2]) Conf. IV, 1. — [3]) Bd. I, §. 5. — [4]) Oben §. 47.

massa tetra et deformis [1]). Wenn sie Gott begreifen wollten, so kamen sie nur zu der Vorstellung des sinnlichen Lichtes und nicht weiter; sie machten das Reich Gottes zu einem solchen Lichtbezirk (campos lucis) wie der der Sonne ist, die ihnen als Erzeugnis jenes Lichtes galt [2]). „Sie unterschieden nicht zwischen dem Lichte, welches Gott ist, und dem, welches er geschaffen hat“ [3]). Die Reinigung vom Bösen war ihnen die Erhebung über die Materie, die Entbindung der Lichtsubstanz — alles Anschauungen, welche Augustinus' Befangenheit in sinnlichen Vorstellungen um so mehr befestigen mußten, als sie ihm eine Befreiung davon vorgaukelten. Noch mehr irreleitend aber wirkten sie auf seinen Glauben. Auch der Logos wurde ja als körperliche Substanz gedacht, als *προβολὴ τοῦ θεοῦ*, gleichsam eine Protuberanz der göttlichen Sonne, zu unserem Heile ausgestrahlt, porrectus ad nostram salutem. Aber er konnte nicht von der Jungfrau geboren werden, weil seine Menschwerdung ihn mit der Materie befleckt hätte [4]). Die Trinität wurde materiell gefaßt, Logos und heiliger Geist als Schutzwehr gegen das Böse an der Grenze des Lichtreiches; ersterer als Jesus patibilis zugleich als der Seelenstoff der Wesen, der Paraklet galt als in der Person der Manes verkörpert [5]).

Die katholische Lehre wurde auf Grund jener Bibelkritik bekämpft, die, dem Nominalismus analog, von selbstgemachten Bestimmungen ausgeht; das Alte Testament galt als auf dämonischer Eingebung beruhend, das Neue als gefälscht durch Zusätze aller Art [6]). Die katholische Kirche wurde als Zwangsanstalt hingestellt. „Du weißt, Honoratus“, sagt Augustinus am Eingange der Schrift de utilitate credendi, „daß ich jenen Menschen aus keinem anderen Grunde in die Hände fiel, als weil sie verkündeten, sie würden den, der sie hören wollte, mit Beseitigung der schreckenden Autorität, an der Hand der reinen und schlichten Vernunft (terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione) zu Gott führen und

[1]) Conf. V, 10, 20. — [2]) Aug. in Psalm. 146, §. 13. — [3]) Contra Faust. XXII, 8. — [4]) Conf. V, 10, 20. — [5]) Aug. co. Faustum XX, 1. — [6]) Oben S. 60, 2.

von allen Irrtümern befreien. Was anderes hätte mich gezwungen, durch fast neun Jahre mit Preisgebung der Religion, die mir von den Eltern von Kindesbeinen an eingepflanzt worden, diesen Leuten anzuhängen und Gehör zu geben, als daß sie behaupteten, wir Katholiken ließen uns durch Aberglauben einschüchtern und uns den Glauben vor dem Vernunftgebrauch anbefehlen (nos superstitione terreri et fidem nobis ante rationem imperari), während sie niemand zum Glauben pressen wollten, ohne vorher die Wahrheit erörtert und klargelegt zu haben" (premere ad fidem nisi prius discussa et enodata veritate). — Also dieselben Scheingründe, durch welche heute Menschen von halbem und lahmem Denken von der Schwelle der Wahrheit abgeschreckt werden! „Sie sagten: Wahrheit und wieder Wahrheit und redeten mir viel von ihr und sie war nirgend in ihnen... O Wahrheit, Wahrheit! wie tief seufzte das Innerste meines Geistes nach dir, während jene immer wieder und in allen Tonarten mein Ohr mit dem bloßen Namen erfüllten und mit der Masse ihrer dickleibigen Bücher" [1]. Das Wort Wahrheit mußte den Gedanken des Übersinnlichen ersetzen und verbaute den Weg zur Sache selbst. „Ich mußte sinnlich vorstellen und materielle Massen nahmen mich gefangen, erdrückten, erstickten mich, unter denen ich keuchte und die mich hinderten in Deiner erquickenden und einfachen Wahrheit aufzuatmen" [2]. Auch damals also wurden die Zauberringe, die lokalen Vorurteile als das Bleibende und Allgemeingültige hingestellt.

3. Diese Geistesverfassung muß man sich vergegenwärtigen, um Augustinus die Erlösung nachzufühlen, welche ihm, dem neunundzwanzigjährigen, 383, die Skepsis der Akademie gewährte, die uns an sich doch unerquicklich genug vorkommt; sie war ihm der Alpheios, der kühl und klar, wenigstens jene Massen des Augeiasstalles seiner materiellen Denkweise wegspülte. „Der Gedanke tauchte in mir auf (suborta est mihi cogitatio), daß jene Philosophen, welche man Akademiker nennt, einsichtiger sind als alle anderen, weil sie erklären,

---

[1]) Conf. III, 6, 10. — [2]) Ib. V, 11, 21.

man müsse alles in Frage stellen und sich dafür entscheiden, daß keinerlei Wahres von den Menschen erfaßt werden könne" [1]).

Freilich Gesundung brachte ihm diese Befreiung von den Fesseln des Materialismus noch lange nicht. Es kam die Zeit, wo er nach Art der Akademiker „an allem zweifelte und zwischen allem hin und her schwankte (dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans [2]), zögernd und stockend (cunctabundus et haesitans), ungewiß, was er festhalten, was fahren lassen sollte" [3]). „Oft schien es mir, die Wahrheit könne nicht gefunden werden, und die hochgehenden Wogen meiner Gedanken (magnique fluctus cogitatinum mearum) trugen mich den Akademikern zu" [4]).

Zweierlei aber gab ihm in diesen Kämpfen Halt: „Ich wies es entschieden zurück, diesen Philosophen die Heilung meiner Seele anzuvertrauen, weil bei ihnen der Name des Heils: Christus nicht anzutreffen war" [5]). Daneben hielten ihn jedoch auch spekulative Erwägungen davon ab, im Zweifel aufgehen: „Wenn ich mir oftmals und immer wieder nach Kräften vergegenwärtigte, daß der menschliche Geist doch so viel Regsamkeit, Spürsinn und Scharfblick besitze, konnte ich nicht glauben, daß uns die Wahrheit völlig verborgen sei, vielmehr nur die Art und Weise sie zu erforschen, und daß diese von irgend einer göttlichen Autorität anzunehmen sei; nur blieb die Frage offen, welches diese Autorität sei, da in dem Gewirre der Meinungen jeder sie zu vertreten vorgab" [6]).

Er hielt alsbald, wenige Jahre später, 386, 32 Jahre alt, seine Abrechnung mit der Skepsis in dem Dialoge Contra Academicos. Die Schrift ist weit ruhiger gehalten als die Streitschriften, in denen er nachträglich seine manichäischen Verirrungen verurteilte; den spekulativen Zweifel überwand sein heller Geist müheloser als sein tiefes Gemüt den religiösen Irrtum. Die dort erörterte Frage ist: Kann der Menschengeist Vollkommenheit und Beglückung finden ohne die Wahrheit? Der Redegenosse Licentius bejaht die Frage: das

---

[1]) Conf. V, 10, 18. — [2]) Ib. V, 14, 25. — [3]) De ut. cred. 8. — [4]) Ib. — [5]) Conf. V, 14, 25 fin. — [6]) De util. cred. 8.

Forschen nach Wahrheit genüge schon, die Befriedigung liege in dem Suchen selbst, ein Sophisma, welches sich bekanntlich nachmals Lessing aneignete, und mit erbaulichen Wendungen maskierte. Der Gegenredner Trygetius erwidert, Suchen ohne Finden, Forschen ohne Erkenntnis sei nichts anderes als Irren, das ganze Tun habe nur Sinn, wenn es sich um ein Gut handle, dessen Besitz erstrebt wird. Weiter wird gezeigt, daß auch die Weisheit, als geistige Vollkommenheit eines Inhaltes bedürfe, der eben die Wahrheit sei, daß für diese nicht die Wahrscheinlichkeit, für das verum das veri simile, untergeschoben werden dürfe, weil das Wahrscheinliche ja selbst in der Wahrheit sein Maß habe.

Im „Gottesstaate" faßt er nachmals die Kritik über die akademische Skepsis in die Worte zusammen: „Ein Zweifeln derart verabscheut der Gottesstaat als Aberwitz, weil es von den geistig- und gedanklich- (mente et ratione) erfaßten Dingen ein Wissen gibt, das zwar beschränkt ist — wegen des die Seele niederziehenden vergänglichen Leibes, wie der Apostel sagt: ex parte scimus — das aber volle Sicherheit hat, und weil darum den Sinnen, deren sich die Seele im Körper bedient, Glauben zukommt" [1]).

Wie der Wahrheitsbegriff auf einen objektiven Bestand hinweist, so führt auch die Tatsache des Denkens und Zweifelns auf einen solchen. In der Schrift de vera religione heißt es: „Jeder, der sich sagt (intellegit), daß er zweifelt, sagt sich etwas Wahres und ist dessen gewiß, was er sich sagt; jeder also, der zweifelt, ob es eine Wahrheit gibt, hat in sich etwas Wahres, an dem er nicht zweifelt, und etwas Wahres kann nicht anders wahr sein, als durch die Wahrheit" [2]). Die Gewißheit, mit der wir unser Denken erkennen, ist eine größere, als die jeder anderen Erkenntnis: „Du, nach Selbsterkenntnis Strebender, weißt du, daß du bist? Das weiß ich. Woher weißt du es? Das weiß ich nicht. Nimmst du dich als einfach oder vielfach wahr? Das weiß ich nicht. Weißt du, daß du dich bewegst? Das weiß ich nicht.

[1]) De cir. Dei XIX, 18. — [2]) De ver. vel. 73.

Weißt du, daß du denkst? Das weiß ich" [1]). Mit derselben Gewißheit erkennen wir aber das ganze Innenleben: „Ob die Lebenskraft in der Luft oder im Feuer liegt, darüber konnten die Menschen zweifelhaft sein, aber wer wollte zweifeln, daß er lebt, sich erinnert, versteht, will, denkt, weiß und urteilt? Wenn er zweifelt, so lebt er ja, erinnert er sich ja, weshalb er zweifelt, versteht er ja, daß er zweifelt, will er sich ja vergewissern, denkt er ja, weiß er ja, daß er nichts weiß, urteilt er ja, daß er nichts voreilig annehmen dürfe" [2]). Die mit Selbstgewißheit erfaßten Tatsachen des Bewußtseins faßt Augustinus in den Ternar: Sein, Wissen, Lieben oder Wollen, gewöhnlich: esse, nosse, velle zusammen. „Wir sind und wir erkennen unser Sein und lieben unser Sein und Erkennen: in diesen drei Stücken kann uns kein dem Wahren ähnlicher Irrtum beunruhigen, denn wir ergreifen sie nicht wie die Außendinge (quae foris sunt) mit einem körperlichen Sinne" [3]).

Augustinus' Skepsis ist von jener, die nachmals, an ihn anlehnend, Descartes zum Ausgangspunkte seiner Spekulation macht, verschieden, einesteils durch das Einbeziehen des ganzen Innern, insbesondere des Wollens, in den Kreis der Bewußtseinstatsachen, welchen Descartes zum bloßen Denken verschrumpfen läßt, und anderenteils durch die Anerkennung eines der Erkenntnis korrelaten objektiven Wahren, an dessen Stelle Descartes seine „klare und deutliche Erkenntnis", also ein bloßes Subjektives einschiebt. Bei Augustinus ist die Skepsis der Pfad, der ihn in das Gebiet des Wollens, also der Güter und des Gesetzes, und ebenso zu den Gütern der Erkenntnis, dem Objektiv-gedanklichen leitet, also zum Idealismus führt, während der moderne Reformator der Philosophie sich von vornherein im Intellektualismus und Nominalismus verstrickt [4]).

4. Zwischen der skeptischen Periode der augustinischen Spekulation und seiner Schrift gegen die Akademiker liegen die für sein inneres Leben so ereignisreichen Jahre, in denen er platonische

[1]) Solil. II, 1. — [2]) De trin. X, 14. — [3]) De civ. Dei XI, 26. — [4]) Vgl. Bd. III, §. 94, 2.

und neuplatonische Schriften studierte und durch sie zum Verständnisse der paulinischen Briefe und des Evangeliums hingeführt wurde. Jene Schriften, zumal Plotins, mußten sich ihm empfehlen, weil sie ihm weitere Gründe gegen die Manichäer darboten und ihn mit dem Intellegiblen vertraut machten; Plotin tritt polemisch gegen die jenen verwandten Gnostiker auf[1]); er spricht dem Bösen die Realität ab; über das sinnliche Vorstellen leitet er stufenweise zum intellektuellen Anschauen hinauf. Das Intellegible fand Augustinus hier zur Ideenwelt ausgebreitet und als den Träger der wahren Realität, den Seinsbegriff aber über alles Endliche und Materielle hinausgehoben und mit dem Begriffe des Guten eng verbunden. — Von Platon selbst kannte und schätzte er den Dialog Timäus, den er in der Übersetzung Ciceros las; von römischen Platonikern war ihm Appulejus am bekanntesten.

Es sind Früchte dieser Studien, die sich in den Sätzen aussprechen: „Alles ist wahr, insoweit es ist (omnia vera sunt, in quantum sunt) und der Irrtum (falsitas) entsteht nur, wenn dem, was nicht ist, Sein zugeschrieben wird“[2]). Was da ist, ist gut (quaecunque sunt, bona sunt); das Übel, dessen Ursprung ich suchte, ist keine Substanz, weil es, wäre es Substanz, gut wäre“[3]). „Ist etwa die Wahrheit Nichts, weil sie nicht durch Räume, begrenzte oder unbegrenzte, ergossen ist? Da riefst Du o Gott, mir von weitem zu: Ich bin, der ich bin! und ich vernahm es, wie man mit dem Herzen vernimmt, und aller Zweifel war behoben; eher hätte ich gezweifelt, daß ich lebe, als daran, daß es eine Wahrheit gibt, welche mittels der Kreatur als begriffene erfaßt wird (quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur“[4]). In der erhabenen Auffassung des Seinsbegriffes erblickte Augustinus die größte Annäherung Platons an den Monotheismus[5]). Mit Platon schreibt er den endlichen Dingen eine beschränkte Teilnahme am Sein zu und zeigt die Übereinstimmung dieses Gedankens mit der Bibel:

[1]) Plot. Enn. II, vgl. Bd. I, §. 42, 1. — [2]) Conf. VII, 14, 21. — [3]) Ib. 12, 18. — [4]) Ib. 10, 16; die Bibelstellen: Ex. 3, 14, Ro. 1, 20. — [5]) De civ. Dei VIII, 12.

„Ich blickte auf die Dinge, die unter Dir sind und sah, daß sie weder schlechthin (omnino) sind, noch schlechthin nicht sind; daß sie sind, weil sie von Dir (abs te) sind, daß sie aber nicht sind, weil sie nicht sind, was Du bist (quoniam id quod es, non sunt). Denn nur das ist wahrhaft (vere), was unentwegt beharrt (incommutabiliter manet). Mein Gut ist es, an meinem Gotte zu hängen, weil ich, bliebe ich nicht in ihm, auch nicht in mir bleiben könnte; er aber bleibt in sich und macht Alles neu und: Du bist mein Gott, weil Du meiner Güter nicht bedarfst“ [1]).

In dieser Periode legte Augustinus den Grund zu seiner Erkenntnis- und Ideenlehre, die er nachmals nur in untergeordneten Punkten modifizierte [2]). Aber die neuplatonische Mystik gab ihm nicht bloß spekulative Gedanken an die Hand, sondern weckte den kontemplativen Zug seines Wesens, entband jene tiefe Innerlichkeit, an welche die Phantastik des Manichäismus und die Skepsis der Akademie nicht herangereicht hatten. Er sagt in den „Bekenntnissen“ über die Wirkung der neuplatonischen Schriften: „Von da kam mir die Mahnung, in mich selbst zurückzugehen (redire ad memetipsum) und unter Deiner Führung trat ich in mein Innerstes ein (intravi in intima mea) und ich konnte es, da Du mein Helfer warst. Ich trat ein und sah mit dem Auge meiner Seele, wie immer es beschaffen sein mochte (qualicunque, d. i. in welchem Sinne immer dies Organ Auge genannt werden kann), über diesem Seelenauge, über meinem Geiste (supra mentem meam) ein unveränderliches Licht, nicht jenes gemeine, allem Fleische sichtbare, auch nicht bloß gewaltiger und viel, viel heller erstrahlend, Alles mit seiner Größe erfüllend — nein nicht also, sondern weit von jenem verschieden. Und es war nicht über meinem Geiste wie Öl über dem Wasser, noch wie der Himmel über der Erde, sondern über mir, weil es mir das Dasein gab, und ich bin unter ihm, weil ich von ihm das Dasein habe. Wer die Wahrheit kennt, der kennt jenes Licht und wer es kennt, kennt die Ewigkeit. Die Liebe (caritas) kennt es.

[1]) Conf. VII, 11, 17; die Bibelstellen: Ps. 72, 28; Sap. 7, 27 u. Ps. 15, 2. — [2]) Unten §. 64 u. 65.

O ewige Wahrheit, o wahre Liebe, o liebenswerte Ewigkeit! Du bist mein Gott, Dir seufze ich Tag und Nacht. Und da ich Dich erkannte, nahmst Du mich auf, auf daß ich sähe, daß das wirklich ist, was ich sehe, nur daß ich noch nicht imstande, es recht zu sehen“ [1]). Hier erhalten die Vorstellungen der Manichäer ihre letzte Läuterung, und die Kontemplation schwingt sich weit über platonischen Anschauungen bis zum Mysterium der Trinität auf, denn in den Begriffen: Sein oder Ewigkeit, Licht oder Erkenntnis und Liebe erblickt Augustinus einen annähernden Ausdruck der göttlichen Dreifaltigkeit [2]).

Die Unvollkommenheit der neuplatonischen Gottesanschauung hat für Augustinus nicht entfernt etwas Beirrendes, sondern gewährt ihm nur den Antrieb, sie zu ergänzen. Er erkennt sie als bloßes Schauen, das den Weg zu dem Erschauten nicht kennt, als bloße mystische, nicht gesetzhafte Andacht, als Theosophie ohne Theosebie; er täuscht sich nicht darüber, daß sie ins Unbestimmte verschweben muß, weil ihr der heilsgeschichtliche Halt fehlt; sie ist, erkennt er, wie sie ungesetzhaft ist, so auch ungeschichtlich. Den ersten Mangel bezeichnet er durch ein schönes Gleichnis: „Was hilft es dem Stolzen, der sich schämt, ein Schiff zu besteigen, von weitem das Vaterland jenseits des Meeres zu erblicken? und andererseits, was schadet es dem Demütigen, wenn er jenes Land bei seiner großen Entfernung nicht sieht, wenn er nur in dem Schiffe dahin gelangt, in welchem jener zu fahren verschmäht“ [3]). Den Mangel an heilsgeschichtlichem Verständnisse legt er dar, indem er die neuplatonische Doktrin an den Anfangsworten des Johannesevangeliums und verwandten Stellen mißt: Vom Worte, das bei Gott ist, von dem Alles geworden ist, in dem das Leben wohnt, das den Menschen erleuchtet, weiß jene Lehre — aber nicht, daß es in sein Eigentum kam und die, welche es aufnahm, zu Kindern Gottes macht; ebenso weiß sie, daß das Wort aus Gott geboren ist — aber nicht, daß es Fleisch geworden und unter uns gewohnt hat; sie sagt in

---

[1]) Conf. VII, 10, 16. — [2]) Unten §. 64. — [3]) De trin. XI, 2.

vielen verschiedenen Wendungen (varie et multis modis), daß der Sohn von des Vaters Wesen ist (in forma patris) — aber daß er sich erniedrigt hat durch Annahme der Knechtsgestalt (formam servi accipiens), sagt sie nicht; sie erkennt, daß der Eingeborene vor aller Zeit war, und daß wir alle von seiner Fülle empfangen haben, damit die Seelen selig werden und durch Anteil an der unentwegten Weisheit zur Weisheit sich erneuern — aber daß der Vater des einzigen Sohnes nicht schonte, sondern ihn für alle hingegeben hat, das ist da nicht zu finden [1]).

5. Den Fortschritt von der selbstgemachten Theosophie des Neuplatonismus zu der demutsvollen Mystik des Evangeliums, welche bei der Freude in Gott der Majestät seines Gesetzes eingedenk bleibt, drückt Augustinus kurz und schlagend mit den Worten des Psalmisten aus: „Ich lernte frohlocken mit Bangen": exsultare cum tremore didici [2]). Dabei war nächst dem Psalmisten [3]) vornehmlich der heilige Paulus sein Lehrer und die erhabene Mystik desselben vollendete die Heilung dieser großen Seele. „Ich nahm", sagt er, „nun ganz den Lauf nach Innen (prorsus in me cursim redibam); ich blickte auf die Religion, die mir von Kindheit an eingepflanzt und ins Mark gedrungen war, ich gestehe es, wie aus der Ferne zurück; aber ohne daß ich es wußte, zog sie mich an sich. In diesem Schwanken, Hasten, Stocken greife ich nach dem Apostel Paulus... Ich las ihn ganz, mit größter Aufmerksamkeit und Sorgfalt; dann aber, nachdem es in mir schon einigermaßen Licht geworden war, zeigte sich mir ein solches Riesenbild von Philosophie (tanta se mihi philosophiae facies aperuit), daß, wenn ich es dir, der du immer mit heißem Verlangen die unbekannte gesucht hast, zeigen könnte, ja selbst deinem Gegner, dieser alles, was ihn erfüllt mit Wonne wegwürfe und dahinten ließe, um dieser Herrlichkeit staunend, keuchend, schwitzend nachzujagen" [3]).

---

[1]) Conf. VII, 9, 14; die Bibelstellen: Jo. 1, 14; Phil. 2, 6 sq.; Rom. 5, 6 u. 8, 32. — [2]) Conf. VII, 21, 27; Ps. 2, 11. — [3]) Contr. Acad. II, 2, 5; vgl. Conf. IX, 4.

Die Belehrung des heiligen Ambrosius, die ihm in Mailand seit 385 zuteil wurde, hatte seine alten Bedenken gegen die Einhelligkeit des Alten und Neuen Testamentes verscheucht und ihm die Stellen mit anstößigem Wortsinn „mit Aufhebung des mystischen Schleiers aus dem Geiste gedeutet" (remoto mystico velamento spiritualiter aperire[1]). Die Einsicht in den geheimen Sinn der Schrift erklärte er nachmals als ein Geschenk Gottes, das nur durch Gebet erlangt werden kann; wird es aber dem Menschen zuteil, so geht ihm im Genusse spiritueller Freuden ein Paradies auf, jenem ähnlich, in welches der erste Mensch von Gott gesetzt wurde"[2]).

Diese Mystik und „das Riesenbild von Philosophie", das aus ihr erwuchs, blieb davor bewahrt, in Schwärmerei und Gedankenspiel auszuarten, weil sie im Gesetze und der Lehre der Kirche verankert waren. Von der Furcht vor der terribilis auctoritas der Kirche war Augustinus geheilt; er hatte sich überzeugt, „daß ihr Gebot, das zu glauben, was sie nicht bewies, maßvoll und ohne Arg sei" (modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam juberi, ut crederetur, quod non demonstrabatur[3]). „Wer möchte", schrieb er später, „so verblendet sein, zu sagen, die Kirche der Apostel verdiene keinen Glauben, die so treu ist und von so vieler Brüder Einstimmung getragen, daß diese deren Schriften gewissenhaft den Nachkommen überlieferten, wie sie auch deren Lehrstühle bis zu den gegenwärtigen Bischöfen herab mit streng gesicherter Nachfolge erhalten hat"[4]). Und: Nihil in ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praecedat auctoritas[5]). Die Autorität der Kirche ist aber zugleich die Bürgschaft der heiligen Schrift und damit auch aller Erkenntnis, die aus ihr erquillt: Evangelio non crederem, nisi me ecclesiae commoveret auctoritas[6]).

Dieser gesetzhaft-historische Zug des augustinischen Denkens ist nun auch konstitutiv für die Ausgestaltung seines Idealismus. Dieser fußt nicht bloß auf dem Begriffe der Idee, sondern auch

---

[1]) Conf. VI, 4, 6. — [2]) De gen. co. Man. — [3]) Conf. VI, 5, 7. — [4]) Contr. Faustum XXXIII, 6. — [5]) De mor. eccl. 25. — [6]) Contr. epist. Manich. 5.

auf dem des Gesetzes, des Gerechten und der Ordnung, die sich in dem Satze verschränken: lex aeterna est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima[1]).

Seine endgültige Auseinandersetzung mit der antiken Weisheit und Philosophie gibt er in dem großen Werke, das der historischen Darlegung der göttlichen Dinge gewidmet ist: in den Büchern vom Gottesstaate. Sie bieten das, was Platon im höheren Alter anstrebte[2]), was die Neuplatoniker durch Sammlung alter Traditionen und Gesetze herzustellen suchten[3]): den Nachweis der idealen Prinzipien in der Welt der Geschichte.

6. Von der Höhe, welche damit Augustinus erstiegen hatte, will seine ganze Gedankenbildung überblickt werden. Aber der Blick gleitet von ihr zugleich weit zurück auf die Anfänge der idealen Weltbetrachtung überhaupt; der christliche Idealismus des großen Kirchenlehrers ist die Vollendung dessen, was die Weisen des Altertums angestrebt hatten.

Der pythagoreische Idealismus war die Verbindung von theistischer Gotteslehre, Mystik und Gesetzesweisheit und damit die Erneuerung der Lichtgedanken der Vorzeit, freilich nur auf Grund der Überlieferungen, welche dem samischen Weisen zu Gebote standen, und des Ethos, in dem sein Glauben und Forschen wurzelten[4]). Der platonische Idealismus führte in den pythagoreischen Gedankenkreis die Intuition der ewigen Siegel und Vorbilder der Dinge ein und faßte die gedanklichen Daseinselemente zu einer intellegiblen Welt zusammen[5]). Der aristotelische Idealismus berichtigte die platonische Hypostasierung des Intellegiblen, gab den idealen Prinzipien die Biegsamkeit, welche sie zur Erklärung des Gegebenen, der Natur und der sittlichen Welt befähigen, aber er verlegte, die Ideen umgehend, seinen Standort abwärts, indem er das Gedankliche nur als immanente Form gelten ließ[6]). Der plotinische Idealismus suchte Platon und Aristoteles zu versöhnen,

---

[1]) De lib. arb. I, 6 u. unten §. 63, 6. — [2]) Bd. I, §. 27, 3. — [3]) Das. §. 44, 3 u. 4. — [4]) Bd. I, §. 16. — [5]) Das. §. 29. — [6]) Das. §. 36 u. 37.

Ideen- und Formenlehre zu vereinigen und erneuerte das mystische Element der Spekulation, wußte ihm jedoch nur unvollkommen ein historisches und gar nicht ein gesetzhaft-ethisches Komplement zu geben [1]).

Der augustinische Idealismus vollendet zunächst den plotinischen und weiterhin den antiken überhaupt, er besitzt in der Heilswahrheit Geschichte und Gesetz, in dem Trachten nach dem Reiche Gottes die echte Mystik, in der Weisheit der Schrift die Wurzeln der Ideen- und Formenlehre. Der Kampf mit den Irrtümern und das Ringen mit den großen Gedanken selbst, läßt ihn diese an den verschiedensten Stellen fassen und befähigt ihn, der Nachwelt eine lebendige Ideenfülle zu hinterlassen, jedem Suchenden Wegweiser und Freund zu werden.

---

[1]) Das. §. 42.

§. 63.

Die augustinische Mystik.

1. „Die dreizehn Bücher meiner Bekenntnisse", sagt Augustinus, „loben um des Bösen wie um des Guten willen, das ich an mir gefunden, Gott in seiner Gerechtigkeit und Güte und leiten das menschliche Sinnen und Wollen zu ihm hin" [1]), und an anderer Stelle: „Er hat uns erschaffen, wir aber hatten uns zugrunde gerichtet; der uns aber geschaffen, hat uns auch neugeschaffen" [2]). Diese Neuschöpfung war ein mystisches Erleben, und jenes Hinleiten ist eine mystagogische Weisung; die „Bekenntnisse" sind das Denkmal einer christlichen Weihereinigung. Das Thema des Buches ist das Thema aller Mystik: der Weg der Seele zu ihrem Gotte; den Wegweiser hat ihr Gott gegeben und als der Wanderung Ziel den Gottesfrieden gezeigt: Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te [3]).

Der Weg zu Gott ist zugleich ein Weg nach oben und ein Weg nach innen, ein Sich-aufschwingen und ein In-sich-gehen. Die Seele muß aufsteigen über alles, was ihr die Sinne und der Verstand zeigen, und sie muß ebensowohl in das Labyrinth der Brust niedersteigen: Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas [4]). Der Schatz, den sie sucht, ruht in ihrer eigenen Tiefe: ihr Gott ist das Leben ihres Lebens [5]). Diese Tiefe war der vorchristlichen Mystik zum Abgrunde geworden: der Vedanta hatte gelehrt: Eines und dasselbe ist das Brahman und der Atman [6]), d. i.

---

[1]) Retr. II, 6. — [2]) Epist. 231 ad Darium. — [3]) Conf. I, 1, 1. — [4]) De vera relig. 72. — [5]) Conf. X, 6, 10 fin. — [6]) Bd. I, §. 11, 5.

die Seele ist Gott, und die neuplatonische Mystik drückt mit ihrer ἅπλωσις und ἐπίδοσις denselben Gedanken aus[1]). Jene stürzten sich in die Tiefe, in welche der christliche Mystiker niedersteigt, durch die Demut vor der Selbstvergottung bewahrt. „Etwas anderes ist es, Gott sein, etwas anderes, an Gott teilhaben[2]).“ Die gottsuchende Seele löst sich zuerst von dem Dienste, den sie dem Körper leistet: „Über die Kraft will ich hinausschreiten, durch die ich mit dem Körper zusammenhänge und sein Gefüge belebend erfülle“ (vitaliter compagem ejus repleo)[3]). Die Lebenskraft haben auch die Tiere, welche keinen Weg zu Gott kennen; ebenso aber die zweite, über die hinauszuschreiten ist, jene, durch welche wir „das Fleisch mit Empfindungen auszustatten“ vermögen (qua sensifico carnem meam). Diese kommen durch die Sinne und geben von den Sinnendingen Kunde, welche der Seele sagen, daß ihnen Gott das Dasein gab, und daß sie an ihrer Form (species: Gestalt und Schönheit) etwas der Geistnatur der Seele Verwandtes besitzen[4]). Darum ist die Seele befähigt, deren Bilder in sich zu hegen: es sind dies die Schätze des Gedächtnisses, der innere Bezirk, in den nun die suchende Seele vordringt. Da ist hinterlegt, was wir vorstellen (cogitamus), gesondert und klassenweise (distincte generatimque), je nachdem es durch die Pforte des einen oder des anderen Sinnes hereingekommen ist; da liegt aufgespeichert, was ich selbst erfahren und was ich, anderen glaubend, aufgenommen habe, aber auch Künftiges ergreife ich von hier aus: „In dem Riesenschoße meines Geistes und seiner Bilderwelt tritt auch der Gedanke hervor: das und jenes will ich tun, dann wird dieses und jenes andere erfolgen“. Hier ruht auch, was ich von den freien Wissenschaften erlernte, wie in einer inneren Stätte, die doch kein Ort ist, und dies sind nicht Bilder der Sache, sondern die Sache selbst, die ich in mir trage. Die Fragen der Dialektik: an sit, quid sit, quale sit? die mir durch keinen der Sinne zugekommen sind, Dinge, die ich nur in meinem Geiste sehe, die ich das erstemal, da man sie mir

[1]) Bd. I, §. 42, 2. — [2]) De civ. Dei XXII, 30, 3. — [3]) Conf. X, 7, 11. — [4]) Ib. X, 6, 9 u. 10; vgl. oben §. 61, 1.

vortrug, als richtig erkannte, sie sind in meinem Gedächtnisse und müssen von Anfang an darin gewesen sein, nur gleichsam in dessen Kellern versteckt und verschlossen; derart sind die Begriffe (rationes) von Zahl und Raum und deren unzählige Gesetze. All dies schließt das Gedächtnis in sich, aber es sagt auch, wie wir es gelernt; wir erinnern uns auch der Erinnerung und selbst der Affekte, ohne daß diese sich erneuerten. „Groß ist die Macht des Gedächtnisses, unaussprechbares Staunen erregend, eine tiefe, unendliche Fülle und das ist der Geist und das bin ich. Was bin ich also, was für ein Wesen? Mannigfaches, vielartiges Leben, unmeßbar in seiner Gewalt" (varia, multimoda vita, et immensa vehementer). Und doch muß die Gott suchende Seele auch über das Gedächtnis hinaus, denn auch Vieh und Gevögel hat Gedächtnis, da es sonst Lager und Nest nicht fände, und doch kann die Seele Gottes nicht inne werden, anders als innerhalb ihres Denkens: Si praeter memoriam meam Te invenio, immemor Tui sum, et quomodo jam inveniam Te, si memor non sum Tui?

Will die Seele Gott in ihrem Innern finden, so muß sie ihn nicht suchen wie eine einzelne Strebung, deren sie eingedenk ist, und nicht, wie einen einzelnen Wissensinhalt, dessen sie sich erinnert; sie muß des Grundzuges alles Strebens und des Leitsterns alles Wissens inne werden. Jener Grundzug ist aber das Streben nach Beglückung, beata vita, und dieser Leitstern ist die Wahrheit und beides fällt in Eins zusammen: Die Beglückung ist die Freude an der Wahrheit: beata vita est gaudium de veritate, und der Inhalt beider ist der nämliche: Gott. „Das ist die Beglückung, sich zu freuen nach Dir hin, aus Dir, um Deinetwillen: ipsa est beata vita gaudere ad Te, de Te, propter Te. Wo ich die Wahrheit fand, da fand ich Dich, mein Gott, die Wahrheit selber: ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam veritatem." Wie der Grundtrieb der Seele nach der beglückenden Wahrheit über jedem einzelnen Triebe und über jedem einzelnen Wahren ist, so ist Gott nur in dem Sinne im Gedächtnisse, daß er über ihm ist: „Wo anders habe ich Dich gefunden, um Dich kennen zu lernen,

als in Dir und über mir, wobei doch von Raum keine Rede ist, denn nicht im Räumlichen entfernen wir uns von Dir, nahen wir Dir; als die Wahrheit waltest Du (praesides) über allen, die Bescheid suchen und antwortest allen zugleich, so verschiedenen Bescheid sie suchen" [1]).

Der Weg zu Gott ist also der vom Äußern zum Innern, vom geteilten Innern zu dessen Totalität, von dieser Totalität zu dem, worauf das Innere hingeordnet ist. Gott ist in der Seele, welche die Seligkeit und Wahrheit sucht, weil er merkt, daß sie sucht; hat sie gefunden, so ist sie auch in ihm, da sie nur in ihm finden kann, was sie suchte; in geheimnisvoller und unaussprechlicher Weise sind Gott und Seele ineinander; aber so gewiß die Wahrheit nicht mit dem Erkennen, die Glorie nicht mit der Beseligung, das Gedankliche mit der Tätigkeit des Denkens, das Genießen nicht mit dem Gute zusammenfallen, so gewiß fallen Gott und Seele nicht zusammen, ist ihr Einwohnen ineinander keine Wesensvereinigung. Der objektiv verstandene Wahrheitsbegriff verhindert das Verrinnen des Göttlichen und Menschlichen; der idealistische Grundgedanke bewahrt vor der monistischen Mystik.

Aber auch das andere Schutzmittel dagegen: der Gesetzesbegriff ist nicht weit. Es ist bezeichnend, daß Augustinus auf der Höhe seiner Betrachtung die göttliche Wahrheit zugleich als Bescheid gebende: respondens consulentibus, faßt, also als gebietende, und diese Wendung von der mystischen zur gesetzhaften Andacht wird durch die nachfolgenden Worte noch ausdrücklicher bezeichnet: „Deutlich (liquide) sind Deine Antworten, doch nicht alle hören Dich deutlich; Alle fragen nach eigenem Sinne (unde volunt), aber hören nicht immer, was nicht nach ihrem Sinne ist. Das ist Dein bester Diener, der nicht danach späht (intuetur), von Dir zu hören, was er will, sondern vielmehr das will, was er von Dir hört" [2]).

2. Wenn Augustinus in den „Bekenntnissen" über den Weg der Seele zu Gott aus der Fülle des persönlichen Erlebens heraus

---

[1]) Conf. X, 7, 11 bis 26, 37. — [2]) Ib. X, 26, 37.

Kunde gibt, so spricht er davon anderwärts in mehr objektiver Weise, ohne doch die geheimnisvollen Windungen jenes Weges als bloßen psychischen Prozeß begreifen zu wollen. In der Schrift de quantitate animae stellt er ihn als in sieben Stufen, gradus, ansteigend dar. Die erste ist auch hier das somatische Leben, das der Mensch nicht nur mit den Tieren, sondern selbst den Pflanzen teilt; die zweite ist das Sinnenleben, in welches hier im Anschluß an den Sprachgebrauch auch das Gedächtnis einbezogen wird. Die dritte ist die auf dem geistigen Erinnerungsvermögen fußende menschliche Betätigung, wie sie uns in den Handwerken, im Ackerbau, in der Städtegründung, in der Baukunst, in der Erfindung von Zeichen: Worten, Buchstaben usw., in Gebilden von Tönen und Formen, in sozialen Einrichtungen, in der Jugenderziehung, in der Abstufung der Pflichten, Ämter, Ehren, Würden in Haus und Staat, Krieg und Frieden, in profanen und heiligen Dingen, endlich in der Wissenschaft, Beredtsamkeit, Dichtkunst, Musik, Meß- und Zählkunst entgegentritt: magna haec et omnino humana. Durch sie wird eine copia communis, ein Gedankeninhalt, ein Inbegriff von geistigen Gütern oder Idealien hergestellt, eine Fülle von Kulturwerten, die an und für sich noch ethisch-indifferent, also noch nicht sittliche Werte sind. Diese letzteren haben ihre Stelle auf der vierten Stufe, in dem Verständnisse des Sittlichguten, der bonitas atque omnis vera laudatio. Hier löst sich die Seele von jener Güterwelt, die mit dem Körperlichen verwachsen war, sucht sich in sich zu kräftigen und zu reinigen; der Mensch schätzt die sozialen Berührungen mit seinesgleichen, vermeidet Konflikte, folgt der Autorität der Weisen und ihren Vorschriften, in denen er göttliche Weisungen zu vernehmen glaubt. Die Seele hat das Bedürfnis der Reinigung, das Leben erscheint ihr kurz für diese Aufgabe und sie blickt darum seinem Ende bangend entgegen. Dieser Stufe des Vordringens folgt die fünfte der Erreichung der sittlichen Höhe, auf der es gilt, die gewonnene Reinheit zu bewahren, und den Rückfall zu vermeiden. Die Seele erkennt sich nun vollkommener: omnifariam concipit, quae sit, sie faßt Vertrauen zu Gott, wendet sich zur Betrachtung

(contemplatio) der Wahrheit und erkennt diese als das Gut, um deswillen sie die Mühen des Aufstieges auf sich genommen. Hier muß sich die Reinigung des Seelenauges vollenden: wer zu früh den Blick zur Wahrheit hebt, wird durch ihr Licht geblendet, sucht das Licht in der eigenen Seele, die ihm nur Dunkel und Finsternis bieten kann. Es ist, können wir zufügen, der Irrweg der falschen, selbstgerechten Mystik, welcher sich hier von der Höhe abwärts abzweigt, während der rechte Weg zur sechsten Stufe ansteigt, auf welcher der heitere und feste Blick auf das gerichtet wird, was da gesehen werden soll: serenus atque rectus adspectus in id quod videndum est. Die Erhörung des Gebetes des Psalmisten: „Ein reines Herz schaffe mir ein und den rechten Sinn erneuere in meinem Innern" (Ps. 50, 12) öffnet den Zugang zur siebenten Stufe, die nicht mehr Stufe, sondern Stätte (mansio) ist, die Höhe des Schauens (visio) der Wahrheit. „Welche Wonne und welch dauernder Genuß (perfructio) des höchsten und wahren Gutes sich nun darbietet, welche Heiterkeit, welcher Anhauch der Ewigkeit, wie soll ich das sagen? Es haben dies gesagt, soweit es sich eben sagen läßt, jene großen, unvergleichlichen Seelen, denen wir zusprechen, daß sie geschaut haben und noch schauen." Erreichen wir diese Stufe, „dann werden wir erkennen, wie wahr das ist, was uns zu glauben geboten wurde, und wie gut und heilbringend wir bei unserer Mutter, der Kirche, aufgezogen worden sind, und welches der Nutzen jener Milch war, die der Apostel Paulus den Kleinen zum Tranke gab (1 Cor. 3, 2)... In der Betrachtung der Wahrheit aber liegt ein solcher Genuß, von welcher Seite man immer sie betrachten möge, eine solche Reinheit und ein so gefestigter Glaube, daß man zu der Einsicht kommt, früher, da man zu wissen vermeinte, gar nichts gewußt zu haben und daß der Tod, den man früher gefürchtet hatte, nun als die Loslösung von diesem Körper für das höchste Gut gehalten wird" [1]).

Hier klingt die Stufenfolge der Mysterien: die Reinigung, die

[1]) De quant. an. 70 bis 76.

Erleuchtung, die Epoptie an[1]), ebenso jenes Vordringen vom Wissen des Weltumtriebes zum Dschnana[2]), und jene Todesfreudigkeit des θανατῶν und des mumûrschu[3]), aber es ist nicht die Weltflucht, sondern die Weltüberwindung, die der Seele vorgeschrieben wird; das frui Deo ist erst an der Stelle, wenn das uti mundo vorausgegangen ist[4]), das Gottesschauen ist der Sabbat, welchem die Tage des Schaffens die Stätte bereitet. Hier kommt Platon dem christlichen Mystiker zwar näher als Plotin und die Brahmanen, indem er das kontemplative Leben mit dem aktiven zu verbinden gebietet[5]), aber die Normen des Handelns und das Geländer des Aufstieges vermag er nur ungenügend zu bestimmen, während sie hier durch das große gottgegründete Lebensganze, dessen weise Führung der Aufgestiegene dankend erkennt, unverbrüchlich gegeben sind.

3. Augustinus gibt dem Gedanken oder richtiger der Intuition von der mystischen Vereinigung der Seele in verschiedener Form Ausdruck. „Dein Gott ist dir das Leben des Lebens“ [6]) und: „Du bist das Leben der Seelen, das Leben der Leben, Dich selbst lebend, ohne Wandel, Leben meiner Seele“ [7]), heißt es in den „Bekenntnissen“, und in gleichem Sinne anderwärts: „Das selige Leben der Seele ist Gott“ [8]). In der Schrift über die Musik wird gesagt: „Die Gegenwart Gottes selbst lebt im Geiste und im Gewissen“: ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia[9]). Auch als ein Ruhen ineinander wird das Verhältnis bezeichnet: „Jene, von denen es heißt, daß der Geist auf ihnen ruhe, läßt er in sich ruhen“ [10]) und vom ewigen Sabbat: „Du wirst dann in uns ruhen, wie Du jetzt in uns wirkst, und so wird jene Ruhe unser sein, wie jetzt Dein Wirken unser ist“: Etiam tunc sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis; et ita erit illa requies Tua per nos, quemadmodum sunt ista opera Tua per nos[11]) und: „Wie es mit Recht heißt, daß Gott macht,

---

[1]) Bd. I, §. 43, 5. — [2]) Das. §. 11, 3. — [3]) Das. §. 30, 1. — [4]) Vgl. de doctr. christ. I, 4, 4. — [5]) Bd. I, §. 30, 3. — [6]) Conf. X, 6, 10. — [7]) Ib. III, 6, 11. — [8]) De lib. arb. II, 16, 42; unten §. 64. — [9]) De mus. 6, 2. — [10]) Conf. XIII, 4, 5. — [11]) Ib. XIII, 37, 52.

was wir auf Grund seines Wirkens in uns (ipso in nobis operante) machen, so heißt es mit Recht, daß Gott ruht, wenn wir durch seine Gnade ruhen“ (ejus munere requiescimus)[1].

Ein geheimnisvolles Band zwischen Gott und dem Menschenwesen spinnt die augustinische Mystik auch durch ihre Deutung der Trinität. Dieser bleibt der Charakter des Mysteriums gewahrt, aber als das Bild, imago, der göttlichen Dreieinigkeit wird die trinitas mentis: Gedächtnis, Verstand und Wille: memoria, intellectus, voluntas betrachtet. „Man streitet und hadert um die Dreieinigkeit, und doch wird keinem anders als im Frieden dieses Gesicht (videt istam visionem). Mögen doch die Menschen die Drei, die sie in sich selbst haben, erwägen. Sie ist zwar weit verschieden von jener Dreiheit, aber ich meine, wenn sie sich daran gottgefällig übten, würden sie auch den Abstand erkennen. Ich meine die Drei: Sein, Erkennen, Wollen (esse, nosse, velle). Ich bin, weiß und will, ich bin wissend und wollend, ich weiß, daß ich bin und will, ich will mein Sein und Wissen. In diesen Dreien ist ein untrennbares Leben und ein Leben, ein Geist, eine Wesenheit (essentia); sehe wer kann, daß hier eine untrennbare Unterscheidung (inseparabilis distinctio) und doch Unterscheidung vorliegt. In sich ist doch jeder sicherlich daheim (certe coram se est), er achte auf sich, er schaue und sage es mir.... Doch wer möchte das leicht denken; wer könnte es irgendwie aussprechen, wer wagte es, dies vorlaut zu verkünden?“ [2]).

Aber die Dreiheit im Menschenwesen gilt Augustinus nicht als Wiederholung, Ausstrahlung, Emanation der göttlichen, sondern lediglich als Bild, in dem Sinne, wie der Mensch überhaupt nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Die Einheit der Personen in Gott ist ihm ferner grundverschieden von der Einheit oder Einigung Gottes mit der Seele. Zu der Stelle des Johannesevangeliums 17, 11: Ut sint unum, sicut et nos, bemerkt Augustinus: „Der Vater ist so im Sohne und der Sohn so im Vater, daß sie Eins sind, weil

---

[1]) De gen. ad litt. IV, 9. — [2]) Conf. XIII, 11, 12; vgl. de civ. Dei XI, 26, de trin. IX, 4; XIV, 12.

sie einer Substanz sind; wir dagegen können zwar in ihnen sein, aber Eins mit ihnen können wir nicht sein, weil wir und sie nicht einer Substanz sind. So sind sie in uns und wir in ihnen, daß sie Eins sind in ihrer Natur, wir Eins sind in der unsrigen; sie sind in uns als Gott in seinem Tempel, wir aber sind in ihnen, als das Geschöpf in seinem Schöpfer" [1]). Es ist also wieder der Ideenbegriff, der das Verrinnen des Göttlichen und Menschlichen hintanhält: der Mensch wohnt Gott ein, als dessen Gedanke, und Gott wohnt dem Menschen ein, dadurch daß dieser Gedanke dem Menschen bewußt wird; das Menschenbild in Gott ist göttlich, das Gottesbild im Menschen, das jenes einschließt, ist menschlich; das Schauen des Friedens aber vermag auf dem Bilde zu ruhen, in welchem Gottes- und Menschendenken zusammentreffen.

Den Unterschied der ewigen, unveränderlichen Natur Gottes und der geschöpflichen Natur des Menschen hält Augustinus mit der größten Strenge fest und er schneidet jede monistische Fassung dieses Verhältnisses ab. „Ohne jedes Schwanken wollen wir glauben, daß die vernünftige Seele nicht von Gottesnatur sei, denn diese gestattet keine Gemeinschaft (incommunicabilis est), daß aber jener von daher Erleuchtung durch Teilnahme daran kommen könne" (participando illuminari) [2]).

Der Mensch ist von Gott, aber nicht aus Gott, wird anderwärts ausgeführt. Vom Geschöpfe heißt es nicht, es sei von Gott in dem Sinne, daß es aus dessen Natur geschaffen worden wäre [3]). „Daher gebührt es nicht zu sagen oder zu glauben, daß die Gesamtkreatur wesensgleich (consubstantialem) oder gleichewig (coaeternam) mit Gott sei" [4]). Diese Meinung wird sakrilegisch und dem katholischen Glauben zuwiderlaufend genannt [5]). „Wie die Hoffart die Mutter aller Häresien ist, so ist es Frechheit, wenn die Manichäer lehren, daß die Seele göttlicher Natur sei" [6]). Die Seele ist höher als die Körperwelt, aber geringer als Gott; dieser ist die

---

[1]) Tract. in Jo. 110, 1. — [2]) Ep. 140, 7; vgl. 170. — [3]) De an. et ejus orig. II, 3. — [4]) De Gen. ad litt. lib. imp. I, 2. — [5]) Ib. VII, 2. [6]) De gen. c. Mon. II, 8.

causa rerum, quae facit nec fit; die Seelen, wie die geschaffenen Geister überhaupt, sind causae, quae faciunt et fiunt, die körperlichen Ursachen magis fiunt quam faciunt spirituum voluntate und sind darum nur uneigentlich causae efficientes [1]).

4. Die Schau des Friedens, das Endziel der Bestimmung des Menschen, findet Augustinus ausgedrückt in dem „mystischen Namen" der Gottesstadt: Jerusalem, d. i. visio pacis [2]). Es ist für die christliche Mystik und für die augustinische insbesondere bezeichnend, daß der Vollendungszustand nicht als eine namen= und bestimmungslose Herrlichkeit oder Wonne gefaßt, sondern mit dem Namen einer Stadt, der Stadt des alten Gesetzes und Gottesdienstes bezeichnet wird. In der Glorie vollenden sich eben nicht bloß das Ahnen und Erkennen, sondern auch das Wollen und dessen Normen; in der Friedensschau ist nicht bloß die Weisheit, sondern auch die Gerechtigkeit aufgehoben.

Von der Höhe, die damit erreicht ist, findet Augustinus den Überblick über alle Vermögen und Betätigungen des Menschen: Die visio pacis ist der Schlüsselpunkt der augustinischen Anthropologie. Im Schauen der ewigen Wahrheit schließen sich die Vermögen zusammen, welche auf die Wahrheit hingeordnet sind, im Frieden jene, die der Vollbringung des Guten dienen. Auf die Wahrheit nun sind zwei Vermögen angelegt: der Glaube und die natürliche Erkenntniskraft, vorab die Vernunft. „Es ist gewißlich kein Weg zur Weisheit und zum Heile für die Seelen zu finden, als wenn der Glaube der Vernunft den Boden bereitet": rationi praecolit fides [3]). Wer Weisheit sucht, muß glauben, daß es eine Weisheit gibt, und so können auch die Wahrheiten der Religion vom Denken nicht ergriffen werden ohne den Glauben daran [4]). „Wir glauben, um zu erkennen, nicht aber daß wir erkännten, um zu glauben": Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus [5]). Wie andere Kirchenväter stützt Augustinus diesen Satz auf die Prophetenstelle, welche er las: Nisi credideritis, non intelli-

[1]) De civ. Dei V, 9, 4. — [2]) Ib. XIX, 11. — [3]) De utilitate credendi 17, 35. — [4]) Ib. 13, 28. — [5]) De trin. I, 1. Tract. in Jo. 40.

getis[1]), was die Übersetzuug der Lesart der LXX ist: ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε; die Vulgata hat: Si non credideritis, non permanebitis, dem hebräischen te'amenu entsprechend, während den LXX die Lesart: t'ammenu: ihr werdet Meister sein, vorgelegen haben mag[2]). „Glaube fordert die Autorität, und er bereitet den Menschen für die Vernunft vor, die Vernunft führt zum Verständnisse und der Erkenntnis hin": Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem; ratio ad intellectum et cognitionem perducit[3]). Durch sie führt der Weg zum Schauen, aber freilich nur, wenn das Herz rein und von der Liebe durchwaltet ist.

„Ist die Seele", heißt es im Enchiridion, „einmal zu dem Anfange des Glaubens gelangt, der in der Liebe tätig ist, so strebt sie, durch den rechten Wandel zu jenem Schauen zu gelangen, worin die heiligen und vervollkommneten Seelen die unaussprechliche Schönheit erkennen... Der Anfang ist der Glaube, die Vollendung das Schauen; darin liegt der Hauptpunkt und das Wesentliche der ganzen Lehre" [4]).

Glaube, Vernunft und Schauen sind auf denselben Inhalt hingeordnet. Der Gläubige strebt, das Geglaubte auch durch das Licht der Vernunft zu erkennen: Ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias[5]). Dieses Licht ist jenem, in welchem das Schauen vollzogen wird, verwandt, aber von beschränktem Umkreise; es erleuchtet nicht alles Geglaubte und dieses wird erst im Lichte des Schauens ganz erstrahlen, so hell, daß das frühere Vernunftwissen als Unwissenheit erscheint.

Aber Glaube, Vernunfterkennen und Schauen verschränken sich noch mannigfaltiger. Das Schauen hat seinen Namen nicht vom Denken, sondern von der Gesichtsempfindung, also dem sinnlichen Erkennen. Es teilt mit diesem die Unmittelbarkeit, Fülle und Kraft, welche auf dem Zusammenhange des Empfindens mit dem Leben

---

[1]) Is. 7, 9. — [2]) Vgl. oben §. 56, 1; Augustinus würdigt auch die andere Lesart de doctr. chr. II, 12. — [3]) De ver. rel. 24. — [4]) Ench. 1, 5. — [5]) Ep. 120 ad Consent.

beruht, wie ja auch jenes Schauen ein Leben ist. „Wenn ich“, sagt Augustinus, „meinen Gott liebe, so liebe ich in gewissem Sinne ein Licht, einen Klang, einen Duft, eine Speise, ein Anschmiegen, die aber dem inneren Menschen gehören“ [1]). Das sinnliche Erkennen bildet aber zugleich die Vorstufe zu dem denkenden: „Der Menschengeist erfährt (experitur) zuerst das Faktische (quae facta sunt) durch die Sinne des Körpers und forscht dann erst nach dessen Ursachen, um sie bis dahin zu verfolgen, wo sie wurzelhaft und unwandelbar (principaliter et incommutabiliter) im göttlichen Worte ruhen, um so das Unsichtbare durch das Faktische als Begriffenes zu erschauen“ [2]).

Das sinnliche Schauen geht aber auch dem Glauben voran, der letztlich auf dem Zeugnisse von solchen, die gesehen, gelauscht, getastet haben, beruht. In der Annahme des Zeugnisses und in jedem Sich-öffnen für den Glauben liegt aber auch ein rationales Element: „Wir könnten nicht glauben, wenn wir nicht vernünftige (rationales) Seelen hätten... Wenn es verständlich ist, daß bei den großen, das Verständnis überschreitenden Dingen der Glaube der Vernunft vorausgeht, so geht doch ohne Zweifel eine wenn auch noch so geringe Vernunfterkenntnis (quantulacunque ratio), welche uns dazu bestimmt (persuadet), dem Glauben voraus“ [3]). Auf Grund derselben kann man Zweifelnden die Glaubenswahrheiten annehmbar machen, „indem man ihnen zunächst zeigt, daß es nicht töricht ist, sie zu glauben und dann, daß es töricht ist, sie nicht zu glauben“ (primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere [4]).

Die Reihe: Glaube, denkendes Erkennen und Schauen, erhält damit die Ergänzung, daß ihr ein sinnliches Schauen und ein primitives Denken als Anfangsglieder zuwachsen. Ihre Glieder sind aber, so gewiß die Endglieder: Schauen und Friede zusammenfallen, auch mit dem praktischen Vermögen verwachsen: der Glaube ist ein Denken,

---

[1]) De quant. an. 76 f. o. und Conf. X, 6, 8. — [2]) De gen. ad litt. IV, 32, 49 mit Beziehung auf Rom. 1, 20. — [3]) Ep. 120. — [4]) De lib. arb. III, 21.

bei dem der Wille, die Zustimmung wirkt: credere est cogitare cum assensu [1]); das ganze Leben der Menschen beruht auf Glaub' und Treu: die Freundschaft, die Ehe, die Gesellschaft [2]); die menschliche Gemeinschaft würde aufgelöst, wenn der Grundsatz gälte, nichts mehr zu glauben, als was gewußt werden kann [3]). Die Vernunft betätigt sich wie im Denken, so auch in der Beherrschung der Begierden.

5. Wie das Erkennen im Schauen, so findet das Wollen im Frieden seinen Abschluß und seine mystische Verklärung. „Der Friede, der uns hienieden beschieden ist, erquillt dem Glauben, der uns mit Gott verbindet; in der Ewigkeit wird er uns mit ihm im Schauen verbinden. Jener ist mehr Trost im Leide, als seliger Genuß. Auch unsere Gerechtigkeit in diesem Leben beruht, soweit sie wegen ihres wahren Zieles im Guten eine wahre ist, doch mehr auf der Sündenvergebung als auf der Vollkommenheit der Tugend... Sie besteht darin, daß Gott gebietet (imperat) über den gehorchenden Menschen, und ebenso der Geist über den Leib, die Vernunft über die widerstrebenden Lüste, und daß von Gott der Gnadenlohn (gratia) für die Verdienste, Verzeihung für die Sünden angefleht und ihm für die empfangenen Güter gedankt wird. In jenem endlichen Frieden, auf den diese Gerechtigkeit hingeordnet ist, daß sie ihn erlange, wird es nach der Heilung aller Gebrechen durch die Unsterblichkeit, die Unvergänglichkeit, nicht mehr erfordert, daß die Vernunft über die Lüste gebiete, da es deren nicht mehr gibt, sondern Gott wird über den Menschen gebieten, der Geist über den Leib, und das Gehorchen wird so süß und leicht sein, wie das Leben und Gebieten beglückend. So wird es bei allen und bei jedem einzelnen sein, ewig und als ewig gewußt, und der Friede dieser Seligkeit oder die Seligkeit dieses Friedens wird das höchste Gut sein" [4]).

Die Verfassung des Menschen, welche ihn dem ewigen Frieden entgegenführt, setzt Augustinus ebensowohl im Sinne der Alten in die Herrschaft der Vernunft oder des Geistes über die niederen

[1]) De praed. sanct. 2. — [2]) De fide ver. 1 u. 2. — [3]) De util. cred. 12, 26. — [4]) De civ. Dei XIX, 27.

Strebungen oder die Sinnlichkeit, als im Sinne der Heiligen Schrift in die Herrschaft Gottes über den Menschen. Diese Verfassung ist die Tugend und er bestimmt sie mit Cicero als „die Seelenverfassung, welche der Regel der Natur und der Vernunft entspricht": animae habitus naturae modo et rationi consentaneus[1]). Eine andere Definition gibt den Übergang zur christlichen Auffassung an die Hand: „Die Tugend ist die Kunst des guten und rechten Wandels": ars bene recteque vivendi[2]), aber: „der rechte Wandel ist nichts anderes als, Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit ganzem Gemüte zu lieben"[3]). Daher die Tugend schlechthin nichts anderes ist als die höchste Liebe zu Gott: summus Dei amor[4]), die in Regeln gebrachte Gottesliebe: virtus ordo amoris. Wenn sie als vierteilig angesehen wird, so ist an die verschiedenen Wirkungen dieser Liebe zu denken: die Klugheit (prudentia) ist Liebe, welche scharfblickend sondert, was sie fördert und was sie hindert, der Starkmut ist die Liebe, welche alles leicht erträgt, um des Geliebten willen, das Maßhalten (temperantia) ist die Liebe, die sich unbefleckt (integer) dem Geliebten darbietet, die Gerechtigkeit ist die Liebe, die nur dem Geliebten dient, und die darum mit Recht herrscht[5]). Die Liebe gibt den Werken der Tugend ihren Wert: Ubi non dilectio, nullum opus bonum imputatur nec recte bonum opus vocatur[6]); „wenn das Gute aus Furcht vor der Strafe geschieht, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit, so wird das Rechte noch nicht in der rechten Weise getan": non bene fit bonum[7]).

Diese Betonung der Gesinnung gegenüber dem Wirken, des Inneren gegenüber dem Äußeren, des Moralischen gegenüber dem bloß Legalen, schließt aber nicht aus, daß das äußere, gesetzerfüllende Werk in seiner vollen Bedeutung für die Seligkeit gewürdigt wird. In der Schrift „Vom Glauben und den Werken" spricht Augustinus von dem „Irrtume, der aus religiösen Herzen ausgerottet werden müsse, damit sie nicht durch falsche Sicherheit ihr Heil verlieren,

[1]) Quaest. oct. 31, 1. — [2]) De civ. Dei IV, 21. — [3]) De mor. eccl. I, 25, 46. — [4]) Ib. I, 15. — [5]) l. l. — [6]) De gratia Christ. I, 26. — [7]) Co. duas ep. Pelag. II, 9.

wenn sie zu dessen Erlangung den Glauben allein für genügend halten und den rechten Wandel und das Einhalten des Weges Gottes durch gute Werke vernachlässigen"[1]). In diesem Sinne wird daselbst das Wort des Heilands erklärt: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote"[2]) und der Einklang der paulinischen Lehre vom Glauben mit der des Jakobusbriefes von den Werken nachgewiesen.

Was dem Erkennen die Wahrheit ist, ist dem sittlichen Handeln das Gesetz, und Gesetz und Wahrheit sind letztlich eines und dasselbe: Apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur[3]), wie ja auch die Wahrheit, die geschaut wird, dasselbe ist, wie der Friede.

So gewiß wir unter dem Gesetze stehen, so gewiß haben wir einen freien Willen: „Hätte uns Gott nicht den freien Willen (liberum arbitrium) verliehen, so könnte es kein gerechtes Strafurteil geben, noch ein Verdienst beim Rechthandeln, noch ein göttliches Gebot, unsere Sünden zu bereuen, noch einen Nachlaß der Sünden, den uns Gott um Christi willen geschenkt hat, denn wer nicht mit Willen (voluntate) sündigt, sündigt gar nicht"[4]). Gott wollte, daß es Wesen gebe, die ihm in Freiheit dienen, weil dieser Dienst ein höherer ist als der mit Notwendigkeit vollzogene, der jene entrückt sind: Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter, quod nullo modo fieri posset, si non voluntate, sed necessitate servirent[5]). „Gott ist zwar, wie er aller Naturen Schöpfer ist, so der Spender aller Befugnisse, aber nicht der Willensregungen: omnium potestatum dator, non voluntatum[6]).

Vermöge des freien Willens ist das Tun des Menschen sein Tun, aber so wenig sein selbsteigenes Werk, wie er selbst sein Werk ist; er ist seines Wollens Herr, aber hat kein selbstherrliches

---

[1]) De fide et op. 14. — [2]) Matth. 16, 16. — [3]) De vera rel. 30 fin. und 31 in. — [4]) Co. fort. Manich. 26. — [5]) De vera rel. 14, 27; vgl. de gen. ad. litt. VII, 36, de agon. Christ. 10. — [6]) De civ. Dei V, 9, 4.

Wollen, wie er auch kein solches Sein hat. Wie das Erkennen, obwohl ein Tun des Geistes, des göttlichen Lichtes bedarf, wie der Glaube der erleuchtenden Gnade, so das Handeln der eingebenden Gnade: „Durch die Gnade geschieht es, daß wir erkennen, was wir vollbringen sollen, aber auch, daß wir das Erkannte vollbringen, und daß wir nicht bloß glauben, was wir lieben sollen, sondern auch lieben, was wir glauben": Gratia agitur non solum, ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credita diligamus[1]. „Insofern wirkt Gott in uns und mit uns: cooperando perficit, quod operando incipit[2]. „Er kommt dem guten Willen des Menschen zuvor mit seiner Unterstützung und unterstützt ihn, nachdem er ihn vorbereitet; er kommt ihm zuvor, wenn jener noch nicht will, und begleitet ihn, damit er nicht vergeblich wolle" [3].

6. Die augustinische Mystik vertieft sich hier in die geheimnisvolle Verwebung von Göttlichem und Menschlichem, wie sie sich in den Tiefen der Seele vollzieht, aus denen der gute Wille emporkeimt, gottgegeben und zu Gott aufstrebend und doch im menschlichen Selbst ausgeboren und eingeschlossen. Auch die Alten hatten dieses Geheimnis geahnt, aber ihm nur unvollkommen Ausdruck gegeben, wenn sie die Weisheit und die Tugend ein Geschenk Gottes genannt, und von einer Gottesstimme in uns gesprochen hatten[4]. Der große christliche Denker ist herzenskundiger, erleuchteter und sprachgewaltiger als sie. Aber nicht in allen Perioden seines Lebens war er mit der tiefen Sammlung, dem Frieden, in dem die Ahnungen des Unaussprechlichen Gestalt gewinnen, gesegnet. Der mystischen Vertiefung war jener Kampf nicht günstig, zu welchem ihn die pelagianische Irrlehre, die den guten Willen zum bloßen Menschenwerke herabsetzte, herausforderte. Im Einspruche dagegen betonte Augustinus in manchen Äußerungen die Gnadenwirkung Gottes im Menschen, die Nichtigkeit des menschlichen Wollens und Könnens, sein Verstrickt=

---

[1]) De grat. Christ. I, 12. — [2]) De grat. et lib. arb. 17, 33. — [3]) Enchir. ad Laur. 32. — [4]) Bd. I, §. 15, 3; 28, 1; 34, 1 und 43, 4.

sein in der Sünde schärfer, als es mit dem Festhalten des sittlichen Selbst der Menschennatur verträglich ist, woraus schon zu seiner Zeit und noch nach Jahrhunderten die schwersten Mißverständnisse und Irrlehren erwuchsen.

Das rechte Verständnis derartiger Äußerungen ergibt sich, wenn man ins Auge faßt, daß bei Augustinus das mystische und das gesetzhafte Element des Christentums, auf welche ja der Gegensatz von Gnade und Freiheit, Erwählung und Gerechtigkeit zurückgehen, im ganzen betrachtet, in dem vollen Gleichgewichte und Einklange stehen, wie in den Urkunden des Christentums selbst. Das Befremdliche derselben schwindet aber schon, wenn man bemerkt, daß die Auffassung, welche Augustinus, in den Worten manchmal das Maß überschreitend, verteidigt, dem Gedanken nach mit seinen erkenntnistheoretischen und kosmologischen Grundanschauungen die Parallele bildet. „Wenn Augustinus das innere Leben in Glaube und Liebe aus einem göttlichen Quelle ableitet, so folgt er nur dem Grundzuge seines Denkens, der ihn auf dem Gebiete des natürlichen Erkennens auf ähnliche Weise verfahren läßt, indem ihm das ideale Erkennen gleichfalls aus einem Teilhaben am Lichte der göttlichen Wahrheit quillt. Ebenso weiß er von einem angeborenen Grundzuge des Willens nach dem Urguten; obwohl beides, das Urwahre und das Urgute, erst im christlichen Denken auf die rechte und truglose Weise erfaßt und verstanden wird. Diese Ordnung im subjektiven menschlichen Geistesleben ist aber nur das Abbild der objektiven göttlichen Ordnung des Universums, dessen Kräfte und Wesen ja gleichfalls, wie Augustinus ausdrücklich lehrt [1]), durch Gott getragen sind, so daß sie, sobald Gott seinen tragenden und erhaltenden Willen von ihnen zurückziehen würde, in ihr ursprüngliches Nichts zurücksinken müßten. Was vom Sein der Dinge gilt, gilt folgerichtig auch vom Wirken derselben" [2]).

---

[1]) De gen. ad litt. IV, 12; VIII, 12 f. u. §. 65, 1. — [2]) K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, II, S. 613. Die Klarstellung dieses Verhältnisses der augustinischen Gnaden- und Schöpfungslehre ist Thomassin zu danken das. IV, S. 723 u. unten Bd. III, §. 91, 2.

Dieselbe Wahrheit, in der der Menschengeist zu ruhen bestimmt ist, ist der Idealgehalt und Lebensgrund der Welt, derselbe Friede, welchem der gute, gottgesegnete Mensch entgegengeht, wird durch dasselbe Wort bezeichnet, welches die normale Verfassung aller Dinge ausdrückt: „Der Friede des Körpers ist die geregelte Zusammenstimmung (ordinata temperatura) der Teile; der Friede der vernunftlosen Seele ist die geregelte Beruhigung (ordinata requies) der Strebungen; der Friede der vernünftigen Seele ist der geregelte Einklang von Erkennen und Handeln; der Friede von Leib und Seele ist das geregelte Leben und Wohlsein des Lebewesens; der Friede der sterblichen Menschen ist der geregelte Gehorsam im Glauben an Gott unter dem ewigen Gesetze; der Friede des Menschen ist die geregelte Eintracht; der Friede des Hauses ist die geregelte Eintracht im Gebieten und Gehorchen der Hausgenossen; der Friede des Staates ist die geregelte Eintracht im Gebieten und Gehorchen der Bürger; der Friede des himmlischen Staates ist die völlig geregelte und einträchtige Gemeinschaft aller im Genießen Gottes und im wechselseitigen Genießen in Gott: so ist der Friede überhaupt die ruhende Ordnung aller Dinge", omnium rerum tranquillitas ordinis [1]).

So ist auch jener Begriff des ordo, durch den die Tugend bestimmt wird, zugleich ein kosmologischer. Es heißt: Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum [2]), aber auch: Ordo est per quem aguntur omnia, quae Deus constituit [3]) und: Ordo est parium dispariumque rerum suo cuique loco distribuens dispositio [4]). In dem zweiten Gespräche des ersten Buches der Schrift de ordine erörtert Augustinus die universale Bedeutung dieses Begriffes.

Mit ihm verschränkt sich aber der des Gesetzes: Lex aeterna est, qua justum est, ut omnia sint ordinatissima [5]), und auch der diesem korrespondierende Freiheitsbegriff ist ein kosmologischer:

---

[1]) De civ. Dei XIX, 13. — [2]) De ord. I, 27. — [3]) Ib. 28. — [4]) De civ. Dei l. l. — [5]) De lib. arb. I, 6.

„Gott ordnet alles Geschaffene so an (administrat), daß er ihm auch eigene Bewegungen zu entbinden und zu vollziehen gestattet" (ut etiam ipsa proprios exerere et agere motus sinat[1]) und so ist selbst die Gnade in gewissem Sinne ein kosmologisches Prinzip, insofern sie allem und jedem Dasein, Wahrheit, Befriedung gibt.

---

[1]) De civ. Dei VII, 30.

§. 64.

Die idealen Prinzipien bei Augustinus.

1. Der manichäische Materialismus hatte bei Augustinus die entgegengesetzte Überzeugung hervorgetrieben, daß es ein gedankliches Reales geben müsse, und der Widerspruch gegen die akademische Skepsis hatte ihn auf die Erkenntnis geführt, daß das Gedankliche nicht in dem Vorstellen des Subjektes aufgehen könne, mithin ein objektives, reales Gedankliches existiere. Er nannte das, worauf er sich so von zwei Seiten hingewiesen sah: die Wahrheit; sie ist, sagte er sich, kein Körper und doch real, und sie ist nicht unser Gedanke und doch gedanklich: also gibt es etwas, was real und gedanklich zugleich ist, was über die Materialität, aber auch über unser Gedankenspiel hinausliegt. Diese Erkenntnis entnahm er nicht einfach dem platonischen Idealismus, sondern er erarbeitete sie von neuem, indem er ohne unmittelbaren Anschluß an jenen die idealen Prinzipien suchte.

So kam er nun auch in die Gedankenbahn, welche vor Platon beschritten worden war, in die primitivere Form des Idealismus: die Betrachtungsweise des Pythagoras.

In einer denkwürdigen Stelle der Schrift über den freien Willen [1]) verbindet er die drei Begriffe miteinander, welche für die pythagoreische Gedankenbildung die leitenden sind: Zahl, Weisheit und Wahrheit und versucht, durch sie das Gedanklich-Reale zu bestimmen. Wir teilen diese Äußerung, sowie andere einschlägige

---

[1]) De lib. arb. II, 11, 30 sq. Der Anfang der Stelle wurde schon Bd. I, §. 17, 1 angeführt.

im ganzen Umfange mit, nicht nur, weil sie Augustinus' Gedankenbildung charakterisieren, sondern auch wegen ihrer geschichtlichen Bedeutung: auf ihnen vornehmlich fußt die Scholastik und findet an ihnen die Handhaben zum Verständnisse der spekulativen Elemente der Heiligen Schrift, besonders des Johannesevangeliums und der paulinischen Briefe.

„Wenn ich", sagt Augustinus, „die unveränderliche Wahrheit der Zahlen bei mir erwäge und gleichsam ihre Heimat suche (cubile ac penetrale) oder ihren Bezirk (regionem) oder was für ein Wort uns geeignet erscheinen mag, die Stätte (habitationem) und den Sitz (sedem) der Zahlen zu bezeichnen, so entferne ich mich weit von dem Körperlichen (a corpore) und wenn ich etwas finde, was ich in Gedanken fassen kann, so finde ich doch nichts, was ich aussprechen kann, und wie erschöpft kehre ich in unsere Region zurück, um wieder sprechen zu können, und ich rede von dem, was uns vor Augen liegt, wie man eben davon redet. Gerade dasselbe geschieht mir, wenn ich über die Weisheit, nach besten Kräften, rege und gespannt, nachdenke. Weil nun beide in der verborgenen und gewissesten Wahrheit begründet sind, wie auch die Heilige Schrift bezeugt, welche beide verbunden setzt[1]), so wundere ich mich höchlich, daß von der Menge die Zahl gering geschätzt, die Weisheit dagegen hochgehalten wird. Das ist wunderlich, weil beide ein- und dasselbe sind; dies aber ist wahr, weil in der Heiligen Schrift von der Wahrheit gesagt wird[2]): „Sie reicht kraftvoll (fortiter) von einem Ende zum andern und ordnet alles mit Anmut" (suaviter[3]), wobei vielleicht als die Macht, die kraftvoll von einem Ende zum andern reicht, die Zahl bezeichnet wird, als jene, welche alles mit Anmut ordnet, die eigentliche Weisheit, während beide aus einer

---

[1]) Augustinus liest die Stelle Eccle. 7, 26: Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum. Die Vulgata hat: sapientiam et rationem, die Septuaginta: σοφίαν καὶ ψῆφον, der hebräische Text: hokmah v'heschbon. — [2]) So ist zu übersetzen, wenn man anstatt: Sed nimirum illud est: sed mirum illud est liest und im folgenden verumtamen in verum tamen teilt, was unvermeidlich scheint. — [3]) Sap. 8, 1.

und derselben Weisheit stammen. Weil diese aber allen Dingen, auch den geringsten und entlegensten, Zahlen gegeben hat und alle Körper, so weit sie auch entrückt sein mögen, ihre Zahlen haben, weil sie dagegen das Weisesein (sapere) den Körpern gar nicht, und auch nicht allen Seelen, sondern nur den vernünftigen verliehen hat, als wollte sie in diesen ihren Sitz nehmen, von dem aus sie alles, auch das Geringste, dem sie Zahlen verlieh, ordne, und weil wir über die Körper unschwer urteilen können, als über Dinge, die uns untergeordnet sind, und denen wir die Zahlen eingedrückt (impressos) sehen, so achten wir diese darum gering, während wir doch, wenn wir aufwärts zurückgehen, finden, daß sie unsern Geist überschreiten (transcendere) und unwandelbar in der Wahrheit selbst beharren. Und weil nur wenige weise sein können, zu zählen aber auch den Beschränkten verliehen ist, so bewundern die Menschen die Weisheit, aber schätzen die Zahlen gering; die Gelehrten aber und die Forscher, je mehr sie dem irdischen Unbestand (a labe terrena) fernstehen, betrachten um so mehr die Zahl und die Weisheit in der Wahrheit selbst und schätzen beide hoch und im Vergleich mit dieser Wahrheit verlernen sie, Gold und Silber und was sonst der Menschen Zankapfel ist, ja sich selbst hoch anzuschlagen...

„Wie in dem nämlichen Feuer Licht und Wärme wesenhaft verbunden und untrennbar sind, aber die Wärme nur das erreicht, was nahe herangebracht wird, das Licht dagegen sich weit und breit hin ergießt, so wird durch die Macht der Intelligenz, die in der Weisheit ist, nur das Nächste erwärmt, welcher Art die vernünftigen Seelen sind, das Entlegenere aber, wie die Körper nicht von der Wärme der Weisheit erreicht, wohl aber von dem Lichte der Zahlen erfüllt (perfundi). Vielleicht ist dir dies dunkel, aber kein sinnliches Bild vermag sich mit einer übersinnlichen Sache ganz zu decken; fasse nur das ins Auge, was zur Beantwortung unserer Frage genügt und auch niederen Geistern, wie wir sind, deutlich werden kann, daß, wenn es auch nicht auszumachen ist, ob die Zahl in der Weisheit oder aus der Weisheit ist, oder die Weisheit aus oder in der Zahl, oder ob sich beide als Bezeichnungen (nomen) einer und der-

selben Sache nachweisen lassen, das Eine feststeht, daß beide wahr sind, und zwar unveränderlich wahr."

2. Noch besseren Einblick in das augustinische Denken gibt eine später folgende Stelle derselben Schrift[1]), in welcher der Begriff der Zahl in den der Form übergeführt und analog die Wahrheits- mit der Schönheitsidee verbunden wird, wobei zugleich die Frage über das Verhältnis von Weisheit und Zahl ihre Lösung findet.

„Wenn wir uns um die Weisheit bemühen, was tun wir da anders als mit möglichster Lebendigkeit die ganze Seele an das, was wir geistig berühren (mente contingimus), ansetzen und anhaltend darauf hinheften, so daß sie keine Lust mehr hat an dem Sonderwesen (privatum), welches sie in die vergänglichen Dinge verwickelt, sondern von allen Eindrücken der Zeit und des Ortes losgelöst (exuta) das ergreift, was immerdar eines und dasselbe ist? (Denn wie das Gesamtleben des Körpers die Seele ist, so ist das selige Leben der Seele Gott. Wenn wir so vorgehen bis zum Ziele, so sind wir auf dem rechten Wege.) Daß wir uns aber auf dem Wege durch das Dunkel an den wahren, sichern Gütern, die dieses erleuchten, freuen dürfen, ist in dem Worte der Schrift über das Verhalten der Weisheit zu ihren Verehrern, die zu ihr vordringen, gesagt: „Auf ihren Wegen wird sie sich ihnen freundlich (hilariter) zeigen und vorhersehend ihnen allwegs entgegenkommen"[2]). Sie spricht ja, wohin du dich auch wenden magst, durch gewisse Spuren (vestigiis), die sie ihren Werken aufgedrückt hat, zu dir und ruft dich, wenn du in das Äußerliche zurückgleiten könntest, durch die Formen des Äußerlichen selbst in das Innere zurück. Denn du siehst, daß alles, was dich körperlich ergötzt und durch die Sinne anzieht, durch die Zahl bestimmt ist und frägst, woher es stamme und kehrst in dein Inneres ein und begreifst, daß du das mit den Sinnen Erfaßte nur dann billigen oder mißbilligen kannst, wenn du gewisse Gesetze der Schönheit in dir trägst, auf die du alles äußere Schöne zu beziehen hast.

---

[1]) De lib. arb. II, 16, 42. — [2]) Sap. 6, 17.

„Siehe den Himmel und die Erde und das Meer an: was darin oder darüber erglänzt, oder was drunten kreucht und fleucht und schwimmt: alle Wesen haben Gestalten, weil sie Zahlen haben; nimm ihnen diese und sie werden Nichts sein. Woher anders sind sie also, als daher, woher die Zahl ist? Ist doch in ihnen so viel vom Sein, wieviel sie von der Zahl haben (in quantum numerosa esse).

„Auch die menschlichen Künstler, welche körperliche Gestalten aller Art herstellen, haben Zahlen in ihrer Kunst, denen sie Werke anpassen (coaptant), und die Hände und die Werkzeuge sind so lange rührig bei der Arbeit, bis das äußere Gebilde (quod formatur foris), an das innere Licht der Zahlen gehalten (relatum), die größtmögliche Vollkommenheit erreicht und durch Vermittelung der Sinne die Billigung des inneren Richters erhalten hat, der auf die höheren Zahlen (supernos numeros) hinblickt. Fragst du, was die Glieder des Künstlers in Bewegung setzt: es ist die Zahl, denn auch jene bewegen sich nach der Zahl (numerose). Wird von dem Werke der Hände und dem Vorhaben des Geistes, etwas herzustellen, abgesehen und die Bewegung der Glieder nur nach der Ergötzung bemessen, so ergibt sich die Kunst, welche der Tanz heißt. Frage, was im Tanze ergötzt, die Zahl wird dir antworten: da bin ich. Blicke auf die Schönheit des gestalteten Körpers: da hält der Raum die Zahlen ein (numeri tenentur in loco); siehe auf die Schönheit der Körperbewegung, da bestimmen die Zahlen die Zeit (numeri versantur in tempore); dringe in die Kunst ein, woher jene Schöpfungen stammen, suche in ihr Zeit und Raum: niemals und nirgends wirst du sie finden, aber die Zahl lebt auch in ihr; ihr Gebiet ist nicht das des Raumes, noch der Lauf der Tage und doch geht bei denen, welche Künstler werden wollen und sich zur Erlernung der Kunst anschicken, die Bewegung des Körpers in Raum und Zeit vor sich und die des Geistes in der Zeit, da ja im Fortgange der Zeit ihre Geschicklichkeit wächst.

„Geh nun auch hinaus (transcende) über den Geist des Künstlers, damit du die ewige Zahl schauest, dann wird dir die

Weisheit von ihrem innersten Sitze aus entgegenstrahlen und aus der geheimen Stätte (secretario) der Wahrheit. Wenn sie aber dein schwaches Gesicht noch blendet, so wende das Auge des Geistes auf den Weg zurück, wo sie sich dir „freundlich zeigte", und wisse, daß du jenes Schauen (visionem) nur aufschiebst, damit du, stärker und gesunder geworden, es wieder versuchen sollst... Wenn du veränderliche Dinge anblickst, die weder mit den Sinnen noch in geistiger Betrachtung erfaßt werden können, falls sie nicht in irgend einer Gestalt der Zahlen ihren Halt haben (nisi aliqua numerorum forma tenentur), ohne welche sie in das Nichts zurücksinken, so sei überzeugt, daß es, so gewiß deren Veränderung keine Unterbrechung erleidet, sondern in gemessener Bewegung und in bestimmtem Wechsel der Gestalt, gewisse Perioden durchläuft (quasi quodam versus temporum peragant), eine ewige und unveränderliche Form gibt, die weder räumlich begrenzt noch ausgebreitet ist, noch sich in der Zeit ausdehnt und wechselt, durch die eben alle jene Dinge ihre Form erhalten und je nach ihrer Art die Zahlen des Raumes und der Zeit erfüllen und durchführen können."

3. In diesem Gedankenzuge mußte nun Augustinus auch auf den Ideenbegriff geführt werden, und er geht in den „Dreiundachtzig Fragen" [1]) zunächst dessen geschichtlichem Ursprunge nach: „Es heißt, daß Platon zuerst den Ideen den Namen gegeben habe, aber nicht als ob dieser Name, bevor er ihn eingeführt, nicht vorhanden gewesen wäre, oder als ob die Dinge, die er Ideen nannte, nicht gewesen oder von niemand erkannt worden wären. Vielmehr mögen sie von verschiedenen mit verschiedenen Namen bezeichnet worden sein; es steht ja frei, einer unbekannten Sache, die keinen gangbaren Namen hat, einen solchen zu geben, den man für gut findet. Es ist nicht wahrscheinlich, daß es vor Platon keine Weisen gegeben habe, oder daß sie die Dinge, die Platon Ideen nannte, was immer dieselben seien, nicht gekannt hätten. Denn in ihnen liegt eine solche Macht, daß niemand, der sie nicht verstanden hat,

---

[1]) Quaest. oct. 46, 1.

weise sein kann. Es ist aber glaublich, daß es Weise auch außerhalb Griechenlands gegeben hat, was Platon selbst dadurch bezeugt, daß er zur Vervollkommnung seiner Weisheit Reisen machte, wovon er in seinen Schriften ausdrücklich Erwähnung tut. Man muß nicht meinen, daß diesen die Ideen unbekannt waren, mögen sie dieselben auch vielleicht mit anderen Namen bezeichnet haben.

„Aber genug über den Namen, betrachten wir jetzt die Sache, die es zu erwägen und kennen zu lernen gilt, auf Grund der maßgebend festgesetzten Bezeichnungen, wie sie jeder Erfinder einzuführen das Recht hat. Wir können die Ideen lateinisch entweder formae oder species nennen, bei wörtlicher Übersetzung; nennen wir sie rationes, so weichen wir von der eigentlichen Bedeutung des Wortes ab, denn für rationes sagen die Griechen *λόγοι*, nicht *ἰδέαι*. Doch wird, wer diesen Ausdruck brauchen will, die Sache nicht verfehlen. Diese Ideen nun sind gewisse ursprüngliche Formen oder Gründe der Dinge (principales formae quaedam vel rationes rerum), beharrend und unwandelbar, selber nicht geformt und darum ewig und immer sich gleichbleibend, im göttlichen Denken beschlossen (in divina intellegentia continentur). Während sie selbst weder entstehen, noch vergehen, ist, so wird gelehrt, Alles nach ihnen gestaltet (formari), was entstehen und vergehen kann und wirklich entsteht und vergeht. Die Seele, heißt es, vermag sie nur anzuschauen (intueri), insofern sie vernünftig (rationalis) ist, mit dem Vermögen, durch welches sie ausgezeichnet ist; also mit dem Geiste und der Vernunft (mente ac ratione), gleichwie mit einem inneren intellegiblen Gesichte oder Auge. Derart ist aber nicht jede Seele, sondern nur die heilige, reine; nur diese, heißt es, sei zu jener Anschauung (visio) befähigt; das ist aber diejenige, bei welcher das Auge, mit dem jene Dinge geschaut werden, gesund, rein, hell und der Sache, die sie sehen will, verwandt ist.

„Welcher Gottesfürchtige und in den wahren Glauben Eingeweihte möchte, wenn er dies auch noch nicht ganz überblicken (intueri) kann, es darum zu leugnen wagen? Muß er nicht ge-

stehen, daß Alles, was ist, d. h. was in seiner Art durch eine gewisse Natur zum Dasein bestimmt ist (quaecunque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint), von Gott geschaffen ist, und daß Er Allem, was lebt, das Leben gibt und daß der Bestand der Gesamtheit der Wesen und die Ordnung, nach welcher die veränderlichen Dinge ihren zeitlichen Verlauf nach bestimmter Regel (certo moderamine) wiederholen, durch Gesetze (legibus) des höchsten Gottes umschrieben und bestimmt sind? Wird aber dies festgestellt und zugegeben, wer möchte zu behaupten wagen, daß Gott das All ohne Gedanken (irrationabiliter) geschaffen habe? Wenn nun dies nicht wahrheitsgemäß behauptet und geglaubt werden kann, so bleibt nur übrig, daß das All nach dem Gedanken (ratione) geschaffen worden ist, und zwar der Mensch nicht nach demselben Gedanken wie das Pferd, denn diese Annahme wäre abgeschmackt; also sind alle Einzelwesen nach besonderen Gedanken geschaffen (singula igitur propriis sunt creata rationibus). Diese Gedanken aber, wohin anders sind sie zu versetzen, als in den Geist (mente) des Schöpfers selbst? Denn er schauete auf nichts außer ihm Liegendes, um herzustellen, was er hergestellt hat; eine solche Annahme wäre lästerlich (sacrilegum). Wenn nun diese Gedanken der zu schaffenden und geschaffenen Dinge im göttlichen Geiste enthalten sind und im göttlichen Geiste nur Ewiges und Unvergängliches sein kann und wenn ihnen Platon den Namen der Ideen gegeben hat, so gibt es nicht nur Ideen, sondern sie sind auch wahr, weil sie ewig sind und durch Teilnahme (participatione) an ihnen ist jegliches, wie es ist.

„Die vernünftige Seele ist vor allen Dingen ausgezeichnet, die von Gott geschaffen sind, und steht Gott am nächsten, wenn sie rein ist; und inwieweit sie in Liebe mit ihm zusammenhängt, so weit wird sie von dem intellegiblen Lichte durchdrungen (perfusa) und schauet, nicht mit den körperlichen Augen, sondern mit dem Grundvermögen ihres Selbst (per ipsius sui principale), durch das sie ausgezeichnet ist, also durch ihre Intelligenz, jene Gedanken und findet in diesem Anschauen ihr höchstes Glück.“

4. Was die Intelligenz erschaut, ist das Intellegible und dieses fällt a potiori mit dem Spirituellen zusammen. „Alles was wir auffassen, fassen wir entweder mit dem körperlichen Sinne oder mit dem Geiste auf (mente percipimus); jenes ist das Sinnliche, sensibilia, dieses das Übersinnliche, intellegibilia, oder um in der Weise unserer Ahnen (more nostrorum avitorum) zu reden: jenes nennen wir das Fleischliche, carnalia, dieses das Geistige, spiritualia“ [1]). Das Intellegible ist das Prinzip der Dinge und sie aus diesem zu erkennen, ist die höhere Funktion der Seele als das sinnliche Auffassen: „Es macht einen großen Unterschied, ob etwas aus dem Prinzipe erkannt wird, nach welchem es gemacht ist, oder in sich selbst: utrum in ea ratione cognoscatur aliquid, secundum quam factum est, an in se ipso, wie man die Geradheit der Linien und die Richtigkeit der Figuren anders erkennt, wenn sie als verstandene angeschaut wird (intellecta conspicitur), als wenn sie in den Staub gezeichnet wird, und anders die Gerechtigkeit in der unveränderlichen Wahrheit als in der Seele des Gerechten“ [2]). Der Ausdruck: als verstandene anschauen, ist der paulinischen Stelle entnommen: Invisibilia... per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur [3]).

Den platonisch-philonischen Terminus: intellegible Welt, *κόσμος νοητός*, rezipiert Augustinus, aber mit einem Vorbehalte. Er sagt in den Retraktationen, in denen er vielfach frühere Äußerungen modifiziert, darüber: „Platon irrte nicht, wenn er lehrte, daß es eine intellegible Welt gebe, falls wir nicht das Wort, welches dem kirchlichen Sprachgebrauche nicht geläufig ist, sondern die Sache ansehen. Er nannte intellegible Welt den ewigen und unveränderlichen Gedanken (rationem) nach welchem Gott die Welt geschaffen. Wer einen solchen leugnet, muß folgerecht sagen, daß Gott ohne Gedanken (irrationabiliter) schuf, was er geschaffen hat, daß er während oder vor dem Schaffen nicht wußte, was er tat, da er keinen Schöpfergedanken hatte (apud eum ratio faciendi non erat).

---

[1]) De mag. 12, 39. — [2]) De civ. Dei XI, 29. — [3]) Rom. 1, 20.

Hatte er aber einen solchen, wie er ihn denn wirklich hatte, so durfte Platon von einer intellegiblen Welt sprechen. Dennoch würden wir den Ausdruck nicht angewendet haben, wären wir in der kirchlichen Literatur schon bewanderter gewesen“ [1]).

Der Ausdruck der Schrift, durch welchen er den Gegenstand angemessener bezeichnet sieht, ist das paulinische Wort von den Schätzen der Weisheit und verborgenen Erkenntnis, welche in Christus sind [2]), und die der Vielförmigkeit der Chokmah entsprechen: „In den heiligen Schriften ist der Geist der Weisheit vielförmig (multiplex) genannt, weil er vieles in sich hat; was er aber hat, das ist er auch, und all dies ist Eines, denn es ist eine Weisheit, nicht viele, in welcher die unermeßlichen, von ihr aber ermessenen Schätze der intellegiblen Dinge liegen (infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intellegibilium), in denen alle unsichtbaren und unveränderlichen Gründe der Dinge sind (rationes rerum), der sichtbaren und unveränderlichen, welche durch jene (per ipsam) geschaffen wurden. Wenn nun Gott Nichts ohne Wissen (nesciens) tut, was sich ja nicht einmal von einem menschlichen Künstler behaupten läßt, wenn er vielmehr Alles mit Wissen (sciens) schuf, so hat er das geschaffen, was er vorher erkannt hatte (ea utique fecit, quae noverat). Daraus ergibt sich der wunderbare und doch richtige Schluß: Die Welt könnte uns nicht bekannt sein, wenn sie nicht wäre; sie wäre aber nicht, wenn sie nicht Gott bekannt wäre“ [3]).

Derselbe Gedanke wird am Schlusse der Bekenntnisse mit den Worten ausgedrückt: Quae fecisti videmus, quia sunt: Tu autem quia vides ea, sunt [4]) und in den Büchern von der Trinität: Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit [5]). Auch anderwärts kommt Augustinus auf denselben zurück [6]), was der Bedeutsamkeit desselben wohl angemessen ist, da er das vorbildende göttliche Denken, die gedankliche Wesenheit der Dinge und das nach-

---

[1]) Retract. I, 3. — [2]) Col. 2, 3. — [3]) De civ. Dei XI, 10; cf. Sap. 7, 22. — [4]) Conf. XIII, 38, 53. — [5]) De trin. XV, 13. — [6]) De trin. VI, 10, 11; de Gen. ad litt. V, 18.

bildende menschliche Denken in lichtvoller Weise zusammenreiht; er bildet die Grundlage der scholastischen Formel: universalia ante rem — in re — post rem[1]).

5. Was das Intellegible in Gott in sich schließt, wird in einer Stelle der „Bekenntnisse“ zusammengefaßt, welche wir besser im Texte wiedergeben: Apud Te, Domine, rerum omnium instabilium stant causae, et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines, et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes[2]). Unter den unsteten und veränderlichen Dingen wird hier die Natur, die Körperwelt begriffen, unter den irrationalen und zeitlichen die Geschichte, welche Gebiete dem menschlichen Wissen gegenüber eine verschiedene Stellung einnehmen, worüber uns der Abschnitt de credibilibus in den „Dreiundachtzig Fragen“ Auskunft gibt: „Es gibt drei Arten glaubwürdiger Dinge: die einen werden nur geglaubt, aber nicht begriffen (intelleguntur), welcher Art alle Geschichte ist, welche zeitliche und menschliche Handlungen verfolgt; die anderen werden, wenn sie geglaubt werden, auch begriffen, welcher Art die menschlichen Gedanken (rationes) sind, sei es von den Zahlen, sei es von beliebigen Wissenschaften; eine dritte Art endlich wird zuerst geglaubt und dann begriffen, zu welcher das von den göttlichen Dingen gehört, was nur von denen begriffen werden kann, die reines Herzens sind, wozu die Einhaltung der Vorschriften führt, die uns über das rechte Leben gegeben wurden.“ Im Menschlichen tritt das Irrationale der Geschichte, das Rationale der Naturerkenntnis und das Suprarationale der Glaubenserkenntnis, zu welcher das gesetzhafte Leben hinaufführt, auseinander, in Gott dagegen hat auch das Geschehen

---

[1]) Conf. I, 6, 9. Als Beleg, wie sich augustinische Gedanken auch bei den Nachgeborenen erneuen, sei die Fassung hier angeführt, welche Fr. Rückert in der „Weisheit des Brahmanen“ XII, 4 jenem Lehrstücke gibt: „Gott ist, drum denkt er; denkt, drum spricht er; und ein Wort, Wie er es denkt und spricht, so stehts geschaffen dort. Du bist und denkest auch; du denkst und sprichst; allein Kein Wesen ist das Wort: es ist ein Bild und Schein. Das macht: Du sprichst nur nach, du denkst nur nach, du bist Nur nach dem Ersten, der dir vor-spricht, -denkt und -ist.“ — [2]) Quaest. oct. 48.

seine ratio, der Weltumtrieb sein'e Anker, die Glaubenswahrheit ihren Grund, das zu ihr leitende Gesetz seinen Ursprung. Tiefsinnig findet Augustinus in dem liturgischen Ausdrucke: per secula seculorum einen Hinweis auf das Vorgedachtsein alles Daseins und Geschehens in Gott. „Ob vielleicht die Weltalter der Weltalter von jener Weltzeit zu verstehen sind, welche in der Weisheit Gottes unentwegt und ewig beharrt und die Ursache ist von den Weltaltern, die in der Zeit dahinfließen[1]?“

Wenn Platon die Ideenwelt höher stellt als den Inbegriff der Lebenskräfte, die Weltseele, so faßt Augustinus, der Weisung des Evangeliums folgend, welches Geist und Leben auf das engste vereinigt, die Ideen nicht bloß als Leben gebend, sondern als Leben. Besonders anschaulich legt er dies in der Erklärung von Joh. 1, 3 und 4 dar, welche Stelle er liest und interpungiert: Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est in ipso vita erat.

„Der Zimmermann macht eine Lade; zuerst hat er die Lade in seinem Können (in arte habet), denn hätte er sie nicht in seinem Können, so würde ihm das fehlen, woraus er bei seiner Arbeit schöpfen kann. Aber die Lade in seinem Können ist anderer Art als die sichtbare: im Können ist sie unsichtbar, in der Ausführung (opere) wird sie sichtbar sein. Habt nun acht auf die Lade im Können und die Lade in der Ausführung: die Lade in der Ausführung ist nicht Leben, dagegen die Lade im Können ist Leben, weil die Seele des Werkmeisters lebt, in welcher Alles ist, bevor es hervorgebracht wird (proferantur). So, teuerste Brüder, enthält die Weisheit Gottes, durch die Alles geschaffen worden, Alles noch ungeschaffen dem Können nach (secundum artem) und daher ist, was durch diese Kunst geschaffen ist, nicht schlechthin (continuo) Leben, wohl aber Leben in Ihm. Du siehst die Erde, darum gibt es eine Erde im [göttlichen] Können; du siehst den Himmel, darum gibt es einen Himmel in diesem Können. Draußen (foris) sind sie Körper, im Können sind sie Leben[2].“

---

[1]) De civ. Dei XII, 19. — [2]) Tract. I in Joannem.

In diesem Sinne heißt es auch in der vorher angeführten Stelle: sempiternae vivunt rationes, und spricht Augustinus auch von rationes seminales, was eine Übersetzung von λόγοι σπερματικοί ist, aber darum keine Akkommodation an den Stoizismus, sondern aus der augustinischen Anschauung erfließend.

Außer den genannten Bezeichnungen des idealen Prinzips ist auch der Ausdruck: species von Wichtigkeit, in welchem εἶδος wiedergegeben, aber die Nebenbedeutung: rechte, schöne Form mehr hervortritt. Das Wort wird wie εἶδος bei Aristoteles verwendet, wenn es heißt: tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est[1]. Mit dem Begriffe der Ordnung, ordo ist es verknüpft in dem Satze, daß alle Kreatur von der göttlichen Dreieinigkeit ihre Form hat und zur Ordnung geleitet wird: speciem suam habere et ordinatissime administrari[2]. Die schöne Form der Dinge schwebt vor in der schon angeführten Stelle der „Bekenntnisse", wo die Form der Dinge als die Antwort derselben, auf die Frage des Geistes nach ihrem Wesen bezeichnet wird[3]. Der mit dem Zahlbegriffe eng verbundene Begriff des Maßes wird ebenfalls zur Bezeichnung der formgebenden Daseinselemente herangezogen: modus, quem mensura praefigit[4]. Seltener und nicht als Kunstausdrücke verwendet Augustinus die von dem Prägen oder Siegeln hergenommenen Ausdrücke für die Idee: signum, sigillum, archetypon u. a. Letzteres braucht er zur Bezeichnung des Vorbildes, welches der Staat Kains für den römischen abgab[5].

[1]) De immort. an. 15. — [2]) De vera rel. 7, 13. — [3]) Oben §. 61, 1. — [4]) De gen. ad litt. IV, 3. — [5]) De civ. Dei XV, 5.

§. 65.

Die Anwendung der idealen Prinzipien bei Augustinus.

1. Die Tragweite und Biegsamkeit der idealen Prinzipien hat sich überall an drei Aufgaben zu bewähren: an der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Endlichkeit, an der Überbrückung des Gegensatzes von Erkennen und Sein und an der Verknüpfung der natürlichen und der sittlichen Welt, Aufgaben mit deren Behandlung die Spekulation überhaupt erst die Bahn des Idealismus betritt[1]). Auch bei Augustinus finden wir die Ideenlehre in diesen drei Richtungen angewandt, wenngleich nicht in systematischer Durchführung.

Das intellegible Daseinselement, welches Augustinus je nach dem gewählten Gesichtspunkte: Gedanke, ratio, Form, forma oder species, Gestalt nennt, reicht zugleich in das göttliche Sein hinauf und bildet auch das Innere, Bleibende, Wertvolle der endlichen Dinge. Das Wort, welches von Ewigkeit her gesprochen wird und in welchem Alles von Ewigkeit her gesprochen ist[2]), faßt alle idealen Prinzipien in sich; der Sohn ist die weltgestaltende Kunst des Vaters, welche alle Lebensgedanken in sich hegt, ars plena omnium rationum viventium[3]). Gott ist die ewige und unveränderliche Form, forma aeterna et incommutabilis[4]), die Urform, die selbst nicht gestaltet worden ist, forma quaedam non formata[5]). Er ist die essentia — welches Wort Augustinus der

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 16, 5; 29, 4 f.; 36, 4 f. u. 43, 2 f. — [2]) Conf. IX, 7, 9. — [3]) De trin. VI, 10. — [4]) De lib. arb. II, 16, 14. — [5]) De verb. Dom. Serm. 33.

lateinischen Terminologie als Äquivalent von οὐσία einverleibt — so genannt von esse, wie sapientia von sapere, weil er summe est, und seinen Gegensatz nur das non esse bildet [1]). Seine Weisheit schließt die Ideen, die Zahlen, die Normen des Seins und Geschehens in sich. Der Dreiheit: esse, nosse, velle, durch welche uns die Trinität vorstellig wird, entsprechen die geschöpflichen Ternare: modus, species, ordo und mensura, numerus, pondus [2]). Jedes Wesen hat ein vestigium Trinitatis an sich, insofern es eine Einheit ist, eine Gestalt hat (aliqua specie formatur) und eine Ordnung einhält [3]).

Diesen Gedanken suchten auch die platonischen Mystiker zu vollziehen, aber bei ihnen nahm der Inbegriff des Intellegiblen die Gestalt jenes Nus an, der aus dem Einen ausstrahlt, dem Wesen und Werte nach geringer als dieses und in der Ausstrahlung der Weltseele sich weiter abschwächend. Es fehlte ihnen ebensosehr die Idee der Schöpfung, wie die der gleichen Würdigkeit der Hypostasen, welche beide Augustinus von Haus aus besaß. Das Wort und der Geist sind eines Wesens mit dem Vater, die Schöpfung ihr gemeinsames Werk: Pater fecit per Filium in dono Spiritus sancti [4]). Dem freien Willen Gottes entstammt das Gewordene; dieser Wille ist das Höchste, was der Menschengedanke erreichen kann; nach dem Grunde des Schöpferwillens fragen, heißt etwas suchen, was höher ist, als das Höchste [5]).

Aus der großartigen Intuition des Buches Job, wonach die Morgensterne und die Kinder Gottes dem Herrn zujubelten, als er den Eckstein der Welt legte [6]), schöpft Augustinus die Kühnheit, einen Blick in das Geheimnis des „Es werde" zu werfen. Die Schöpfungsgedanken sind von Ewigkeit, aber sie gelangen durch einen göttlichen Akt zur Kunde der reinen Geisterwelt, dieses Aufblitzen der Bilder der zu schaffenden Dinge im Geiste der Engel ist das erste Heraustreten jener Gedanken aus dem göttlichen Geiste,

---

[1]) De civ. Dei XII, 2. — [2]) De natura boni 3. — [3]) De Trin. VI, 10. — [4]) De vera rel. 7, 13. — [5]) De gen. c. Man. I, 2, 4. — [6]) Job 38, 7.

eine ideale Schöpfung, welche der realen Erschaffung der Dinge in ihrer eigentümlichen Wirklichkeit vorausgeht, nicht der Zeit, aber dem Begriffe nach. Dies findet Augustinus in den drei Formeln des Schöpfungsberichtes ausgedrückt: das Fiat bezeichnet die ideale Präformation der Dinge im göttlichen Worte; das: Et factum est ita die Konzeption der in ihren Vorbildern gesetzten Dingen durch die reinen Geister, und das: Et fecit Deus die Herstellung der abbildlichen Sinnenwelt. Ebendarauf bezieht er auch die Unterscheidung von Morgen, Abend und Tag in dem Schöpfungsberichte: der Morgen ist die Erhellung der reinen Geister durch die ihnen im göttlichen Worte kundwerdenden Schöpfungsgedanken; der Abend ist das Herabsteigen ihrer Gedanken zu den Dingen selbst, mit dem Zurücklenken ihres Schauens zu Gott und mit der Verherrlichung desselben wird der volle Tag in ihrer Erkenntnis abgeschlossen[1]. Durch diese Intuition wird gleichsam ein Ort für die intellegible Welt gewonnen, eine Stätte zwischen den Schöpferratschlüssen Gottes und der Sinnenwelt, von welcher das menschliche Erkennen anzuheben angewiesen ist; es wird ein Intellegibles gewonnen, das außer Gott ist und doch noch nicht in die Endlichkeit eingesenkt, wie es Platon suchte, aber nicht anders, denn als hypostasierte Ideenwelt zu fassen vermochte. Für die Fortbildung der Erkenntnislehre bei den Scholastikern bildete diese Anschauung einen der Fußpunkte.

2. Die Schöpfung der reinen Geister vor der Körperwelt sieht Augustinus in dem Bibelworte angedeutet: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Unter Himmel ist „der Himmel des Himmels" beim Psalmisten zu verstehen, mit welchem verglichen der von unserer Erde sichtbare Himmel selbst Erde ist[2]. Mit dem Engel teilt der Mensch die Geistigkeit, beide sind Ebenbilder Gottes, imagines, während alle anderen Geschöpfe nur Gottes Spuren, vestigia, sind[3]; die Geister haben den Beruf, Gott zu loben, die vernunftlosen Wesen, zu seinem Lobe aufzufordern[4].

---

[1]) De Gen. ad litt. IV, 22 sq., 29 u. 32. — [2]) Conf. XII, 2; Ps. 113, 16. — [3]) De Trin. XV, 7, 11; De civ. Dei XI, 28. — [4]) Enarr. in Ps. 148, 3.

Der Mensch ist in Gott präformiert und im Anbeginne von den Engeln geschauet worden in der Gestalt, in der er auch auferstehen wird, die ihm eignet in ratione, non in mole; in dieser ratio ist gleichsam der Weberfaden angeknüpft, den die Zeit zu dem Gewebe des individuellen Menschenleibes ausarbeiten wird: in qua ratione uniuscujusque materiae inditâ corporali jam quodammodo, ut ita dicam liciatum videtur esse, quod nondum est, immo quod latet, sed accessu temporis erit, vel potius apparebit [1]) — eine überraschende Wiederbelebung orphischer Lehren.

Vermöge ihres bedingten Daseins hängt alle Kreatur immerdar von dem unbedingten göttlichen ab; zöge Gott seine gestaltende Macht (potentia fabricatoria) von der Welt zurück, so würde sie in das Nichts zurücksinken, aus dem sie geworden ist [2]). Dennoch tragen die Dinge ihr Dasein nicht lediglich zu Lehen; das kreatürliche Sein ist nicht Schein, etwa Reflex des göttlichen; die Dinge haben vielmehr ein Selbst, weil ihre besondere ratio: Singula propriis rationibus creata sunt. Auch ihre Betätigung ist ihre eigene, vermöge der in sie gelegten Gesetze: „In den körperlichen Wesen in allen Elementen der Welt liegen verborgene samenhafte Gedanken (insunt occultae seminariae rationes), die sich, wenn die zeitlichen und ursächlichen Bedingungen dazu sich erfüllen, in die bestimmten Formen, nach bestimmten Maßen und Zwecken auswirken (prorumpunt in species debitas suis modis et finibus [3]). Sie regeln die Betätigung der Wesen zur Erfüllung ihrer Bestimmung: „Gott hat die Geschöpfe so eingerichtet, daß die Triebkräfte, von denen wir sie zur Erfüllung dessen, was jeder Gattung zukommt (competunt) bewegt sehen, aus jenen in sie eingepflanzten Gedanken kommen, welche er im Augenblicke des Schaffens samenhaft in sie gesenkt hat (ex illis insitis rationibus, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi [4]).

---

[1]) Oben §. 61, 2. — [2]) De civ. Dei XII, 25; De Gen. ad litt. IV, 12, 22, V, 20. — [3]) De Gen. ad litt. IV, 33, 51. — [4]) De Gen. c. Man. I, 6; vgl. De Trin. III, 9, 16 und 8, 13.

Die Dinge bewahren vermöge dessen ihre Eigenart im Getriebe des Geschehens, und diese modifiziert die auf sie ergehenden Wirkungen: in einem und demselben Feuer erstrahlt das Gold, und raucht die Spreu, dieselbe Walze zermalmt das Stroh und reinigt das Getreide, unter derselben Presse sondert sich das Öl von den Unreinigkeiten, gerade wie dieselben Schicksalsschläge die Guten läutern, die Bösen niederschmettern: tantum interest, non qualia, sed qualis quisque patiatur[1]). Mit dieser Eigenart ist auch die Fähigkeit selbständiger Betätigung, das proprios exerere atque agere motus gegeben[2]).

Nähert sich hierin Augustinus der aristotelischen Anschauung, so vermeidet er doch den spröden Gottesbegriff, der dieser eigentümlich ist. Im göttlichen Geiste kann eine Mannigfaltigkeit ruhen, ohne dessen Einheit in Frage zu stellen: „In der Heiligen Schrift wird der Geist der Weisheit vielfältig, multiplex, genannt, weil er vieles in sich hat; was er aber hat, das ist er auch, und all dieses ist der Eine": quae habet, haec et est, et ea omnia unus est[3]).

Worein die samenhaften Gedanken eingesenkt werden, ist der Stoff, aber wir haben ihn nicht als den Formen vorausgehend zu fassen. Zur Veranschaulichung dieses Gedankens bedient sich Augustinus eines Gleichnisses, das auch Platon anwendet und als sehr alter Weisheit entstammend bezeichnet: „Man kann die Stimme den Stoff der Worte und diese die geformte Stimme nennen; wie nun der Sprechende nicht erst formlose Laute hervorbringt, um sie hernach zusammenzufassen und zu Worten zu gestalten, so hat Gott als Schöpfer nicht vorweg den formlosen Stoff hervorgebracht und hernach nach Maßgabe (per ordinem) der verschiedenen Naturen durch einen zweiten Ratschluß gestaltet, sondern den geformten Stoff geschaffen"[4]).

3. Die Zusammenordnung von Erkennen und Sein findet Augustinus im göttlichen Geiste, wie im menschlichen, nur in

---

[1]) De civ. Dei I, 8 fin. — [2]) Ib. VII, 30; oben §. 63, 5. — [3]) Ib. XI, 10 fin.; vgl. oben §. 63, 4. — [4]) De gen. ad litt. I, 15; Plat. Phil. p. 18; Bd. I, §. 26, 4.

verschiedener Ordnung: Das göttliche Erkennen gibt den Dingen ihr Dasein, und das menschliche Erkennen ist durch dieses Dasein bedingt[1]). Von Gott, der ewigen Wahrheit, stammt die in die Dinge gelegte, sie rational machende Wahrheit, das Intellegible in ihnen: veritas in ratione rerum perpetua et divinitus instituta[2]). In dieser Wahrheit begegnen sich die Menschengeister, wenn sie das Wahre suchen; der eine findet es nicht im anderen, sondern beide finden es in dem Wahren, das über uns hinausliegt (quae supra mentes nostras est), letztlich in der höchsten Ursache dieser dinglich gewordenen Wahrheit, in Gott[3]). In ihrer ratio haben die Dinge ihr Dasein und ihre Wahrheit, und Augustinus setzt beides geradezu gleich: verum mihi videtur esse id quod est[4]). Genauer aber bestimmt er die Wahrheit des Dinges als das, was diesem sein wahres, d. i. bleibendes, innerstes Sein gibt: vera sunt omnia in quantum quaeque sunt: in tantum autem sunt, in quantum vere sunt[5]). Zugleich ist aber diese Wahrheit im Geist, wer sie sucht, muß in sich selbst einkehren: Noli foras ire, in te redi: in interiori homine habitat veritas[6]).

Die Wahrheit der Dinge ist auch ihre species, in welchem Ausdrucke in für uns nicht wiederzugebender Weise Bild, Gestalt, Art, Schönheit sich verschränken. Die species in den Dingen ist, als was sie geschaffen wurden, und sie gibt dem Geiste Antwort auf die Frage, wie die Dinge von Gott sind. Diese Frage stellt aber der Mensch, weil es ihm gegeben ist, die Dinge auf Gott als die ewige Wahrheit zu beziehen[7]). „Es gibt eine Stimme der stummen Erde; du beachtest und siehst ihre Gestalt (species); du siehst und fragst sie gleichsam in deiner Betrachtung“[8]). Obwohl im Sinnlichen erscheinend und äußerlich, weist sie die Seele aufs Übersinnliche und in ihr Inneres, denn die Seele hat das Gesetz

[1]) Conf. XIII, 38; de civ. Dei X, 10, 3; de trin. VI, 10, 11; de gen. ad litt. V, 18. — [2]) De doctr. chr. II, 33. — [3]) Conf. XII, 25, 35. — [4]) Sol. II, 5. — [5]) De immort. an. 12. — [6]) De ver. rel. 39, 72. — [7]) Conf. X, 6, 9; s. oben §. 61, 2. — [8]) In psalm. 144.

jener Gestalten in sich selbst[1]). Das Gedächtnis enthält die rationes et leges von Zahl und Ausdehnung, auf denen jene beruht und zwar als inneren ursprünglichen Besitz, da sie durch keinen der Sinne vermittelt sind, nicht farbig erscheinen, nicht tönen, nicht riechen, nicht schmecken, nicht getastet werden[2]). So gehört die species der Welt und der Seele an; sie ist der Wahrheits- und Gottes-anteil, der den Dingen und dem erkennenden Geiste gewährt ist.

Der letztere aber gestaltet seinen Anteil daran zu den intellektuellen Gebilden, welche wir Wissenschaften, Künste, geistige Güter nennen. Augustinus bespricht sie bei der Analyse des Gedächtnisses, die er in den „Bekenntnissen" vornimmt. Was wir davon inne haben, sind nicht Bilder, sondern die Sachen selbst: nec eorum imagines gero, sed res ipsas; wir treffen hier die Sache in uns an, erkennen, billigen sie, schalten damit[3]). Als geistige Güter werden die Wissenschaften und Künste Lebensmächte, Stufen des Aufsteigens der Seele vom Sinnlichen zum Übersinnlichen[4]). Hier bewegt sich Augustinus auf dem Gebiete, welches wir als das der Idealien bezeichnet haben, der intellegiblen Organismen ζῷα, von denen Platon gesprochen[5]), der *δυνάμεις λογικαί*, deren Existenzform Aristoteles durch den Potenzbegriff bestimmt[6]) und deren organischen Charakter Plotin anschaulich dargelegt hatte[7]). Bei Augustinus tritt bestimmter hervor, daß diese geistigen Inhalte zugleich Bestandteile des individuellen Lebens der Seele sind. Was er Gedächtnis nennt, ist, was Neuere als den Gedankenkreis bezeichnen, aber während in der modernen Auffassung der Gedankenkreis nur der Niederschlag von psychischen Aktionen ist, wahrt Augustinus seiner memoria die Beziehung auf das Objekt; er durchforscht sie ja, um die höchste Realität, Gott, zu suchen; bei ihm handelt es sich nicht um eine innere Bilderwelt, sondern um das Objektiv-Gedankliche, welches ihr und der Wirklichkeit zugleich zugrunde liegt[8]).

---

[1]) De lit. arb. II, 41, s. oben §. 64, 2. — [2]) Conf. X, 12, 19. — [3]) Ib. X, 9 u. 10. — [4]) Oben §. 63, 2 u. 66, 1. — [5]) Bd. I, §. 25, 5. — [6]) Das. §. 32, 4 u. 36, 6. — [7]) Das. §. 43, 3. — [8]) Vgl. des Verfassers „Empirische Psychologie" §. 9, „Gedächtnis und Erinnerung" und §. 16, „Der Gedankenkreis".

4. Die Frage, wie die in den Dingen liegende, objektive Wahrheit sich in die wahre Erkenntnis umsetze, oder wie die ratio im Wirklichen den Kontakt mit der ratio in der Seele finde, hat Augustinus oft berührt, ohne aber eine endgültige Entscheidung zu treffen. Die Verbindung des Menschengeistes mit der Wahrheit außer ihm gilt ihm als etwas Geheimnisvolles: er ist in ihr, aber sie ist auch in ihm[1]). „Wir müssen glauben, daß die Natur des menschlichen Geistes so mit dem Intellegiblen verknüpft ist (conexam), daß er jedwedes, was er erkennt, in einem gewissen Lichte seiner Art erschaut" (in quadam luce sui generis omnia quae cognoscit intueatur[2]). Das Intellegible ruht in den tiefsten Schachten des Gedächtnisses; wer es lernend erfaßt, führt nur zusammen (colligit), was er zerstreut und unbeachtet schon vorher besaß; cogitare kommt von cogere, d. i. colligere[3]).

Von dieser Anschauung war nur ein Schritt zu der Annahme der platonischen Lehre von der *ἀνάμνησις*[4]), und Augustinus vollzog diesen wirklich: „Ich glaube, daß die Seele alle ihre Bildungen (artes) mitgebracht hat, und daß, was wir Lernen nennen, nichts anderes ist, als ein Gedenken und Innewerden (reminisci et recordari[5]). In den Retraktationen kommt er auf diese Äußerung zurück, weist aber nur ihre Deutung im Sinne der platonischen Präexistenzlehre ab: „Dies ist nicht so zu verstehen, als wäre behauptet, die Seele habe, sei es auf der Erde in einem andern Leibe, sei es irgendwie in oder außer einem Leibe, schon einmal gelebt und so in einem Vorleben Dinge erfahren, über die sie nun Bescheid geben kann, ohne sie auf Erden gelernt zu haben. Solches vermag sie möglicherweise darum, weil sie von Natur intellegibel ist und mit den intellegiblen und unveränderlichen Dingen in Verbindung steht (conectitur) und dadurch imstande ist, bei der Hinkehrung zu sich selbst, sich zu jenem hinzukehren und, soweit sie so dieselben erschaut, Wahres darüber auszusagen[6])."

---

[1]) De imm. an. 10, 17. — [2]) De trin. XII, 15 in. — [3]) Conf. X, 1, 117 fin. und 18. — [4]) Bd. I, §. 29, 5. — [5]) De quant. an. 20. — [6]) Retr. I, 8, 2.

Geläufiger ist Augustinus der Gedanke, daß die objektive und die subjektive Wahrheit durch die ewige Wahrheit, durch Gott vermittelt werden, den er „das geistige Licht" nennt, „da in ihm und von ihm aus und durch ihn alles Geistige erstrahlt, was da geistig erstrahlt" [1]). In der Schrift De magistro wird Gott als der einzige Lehrer der Menschen betrachtet, er hat seinen Lehrstuhl im Himmel und lehrt die Menschen innerlich, während sich der Mensch zur Lehre verhält wie der Landmann zu den Bäumen. Wie die Worte für die Sinnendinge dem Schüler ohne Anschauung unverständlich sind, so ist dem Menschen das Intellegible unverständlich ohne die innere Gegenwart der in den Geist hineinleuchtenden göttlichen Wahrheit. Doch erklärt Augustinus anderwärts den menschlichen Unterricht wenigstens nach dem Sündenfalle für unentbehrlich; gleichwie die Erde nur im paradiesischen Zeitalter durch ihre Quellen erfrischt wurde, aber nachmals des Wolkenregens bedurfte, so reicht seit der ersten Sünde für den Menschen die innere Wahrheitsquelle nicht mehr aus, und muß die Belehrung von Mensch zu Mensch hinzutreten [2]).

Die Zurückführung der Erkenntnis auf göttliche Erleuchtung bei Augustinus konnte nur mißverständlich als Theognostizismus gefaßt werden. Gott ist ihm keineswegs das primum cognitum, vielmehr hat die Erkenntnis zu ihm aufzusteigen [3]); ist Gott die Sonne der Geister, so ist er darum doch nicht das Zuersterkannte und noch weniger die Handhabe der Erkenntnis. Die augustinischen Ausführungen halten sich in dem Rahmen des Bibelwortes: Apud Te est fons vitae, et in lumine Tuo videbimus lumen [4]).

Die natürliche Vermittelung zwischen dem Intellegiblen und der Vernunft, die in der Sinneswahrnehmung gegeben ist, konnte Augustinus um so weniger hintansetzen, als sie auch Platon wenigstens heranzuziehen sucht, und noch mehr: die Annäherung des christlichen Denkens an die aristotelische Anschauung mußte ihn noch nachdrücklicher darauf hinweisen. „Der menschliche Geist", sagt er

---

[1]) Sol. I, 1, 3. — [2]) Contr. Man. II, 4. — [3]) De lib. arb. II, 13, 36 u. oben §. 63, 2. — [4]) Ps. 35, 10.

in diesem Sinne, „erfährt früher das, was faktisch ist (facta sunt) durch die körperlichen Sinne und sucht die Ursachen davon, ob er etwa zu ihnen gelangen könnte, wie sie ursprünglich und unwandelbar im Worte Gottes ruhen, und er so das Unsichtbare durch das Faktische zu erkennen vermöchte“ [1]) und ähnlich: „Laßt uns sehen, wie weit die Vernunft aufsteigend von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren und von dem Zeitlichen zu dem Ewigen vordringen könne [2]).“ Der Ausdruck species, der ebensowohl die räumliche Gestalt als die Wesensform ausdrückt, mußte an die Zusammengehörigkeit des Wahrgenommenen und des Gedanklichen erinnern. Bei Augustinus haben die Dinge recht eigentlich dem Geiste etwas zu sagen, und er nennt ihre species geradezu ihre Stimmen. Aber — um den Vergleich festzuhalten — wie der Geist die Aussage der Sinnesobjekte ins Intellegible übersetzt, bleibt unerklärt. Die Wahrnehmung wird als Vorstufe, aber nicht als Grundlage der höheren Erkenntnis gefaßt, und es geschieht ihr darum nicht genug. Hier wirkt jenes Losringen von dem sinnlich-materiellen Elemente nach, welches Augustinus' Entwickelung charakterisiert [3]); er blickt zu der Sphäre, die er vorwärts und aufwärts strebend, hinter sich gelassen hat, nicht unbefangen genug zurück, um ihr die gebührende Stelle anzuweisen. Dazu kam, daß er die Bedingtheit der Begriffsbildung durch die Wahrnehmung darum unannehmbar fand, weil er die Einwirkung des Körpers auf die Seele, als die eines Niederen auf ein Höheres ablehnte. „Man muß nicht glauben, daß der Leib in etwas auf den Geist wirke, als wenn der Geist dem Leibe als dem Tätigen (facienti) nach Art der Materie unterworfen wäre; vielmehr ist das Tätige in jedem Betracht höher als das, worin es tätig ist (omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit). Das Bild eines Körpers wirkt nicht dieser in unserm Geiste (spiritu), sondern der Geist selbst wirkt es in sich [4]).“ Daß diese Schwierigkeit in der aristotelischen Erkenntnislehre behoben wird, daß diese die Außenwelt auf

[1]) De gen. ad litt. IV, 32, 49. — [2]) De ver. rel. 29. — [3]) Oben §. 62, 2 a. E. — [4]) De gen. ad litt. XII, 16.

die Seele wirken läßt, ohne letztere zur Passivität herabzudrücken, und daß sie an dem tätigen Verstande, *νοῦς ποιητικός*, ein Erklärungsprinzip für die Gewinnung des Intellegiblen aus dem Sinnlichen besitzt [1]), muß Augustinus entgangen sein. An den tätigen Verstand streift er in manchen Äußerungen, wie in jener über das Erkennen „von Allem in einem gewissen Lichte seiner Art", aber er faßt mehr die Wirkungen des inneren Lichtes in ihrer Gesamtheit als in ihrer Spezifikation nach den besonderen intellegiblen Inhalten ins Auge [2]).

In dieser Richtung haben die aristotelischen Scholastiker die augustinische Lehre ergänzt und fortgebildet.

5. Die Fassung der idealen Prinzipien ist bei Augustinus eine solche, daß dieselben noch kenntlicher als selbst bei Platon als Bindeglieder der natürlichen und sittlichen Welt funktionieren. Die Begriffe modus, ratio, forma, regula, ordo, pax sind zugleich kosmisch und moralisch. Als Seelenverfassung, welche dem modus und der ratio der Natur entspricht, wird die Tugend erklärt, die zugleich ordo amoris heißt [3]). Die regellosen Affekte und Leidenschaften sind das Formlose, deformia, in uns und der begnadeten Willenskraft ist es gegeben, sie zu formieren und zu reformieren (formare, reformare [4]). Die vernünftige Kreatur wird formiert in ihrer Hinwendung zu Gott, wodurch ihr nicht bloß Dasein und Leben, sondern die Kraft, weise und glücklich zu leben, erwächst [5]). Universal wird der Begriff des Friedens gefaßt, der die innere Ordnung der Wesen ausdrückt von den unorganischen Wesen an bis hinauf zum Reiche Gottes [6]). Die idealen Prinzipien, welche die Kreaturen konstituieren, sind auch deren Güter: „Allen Wesen ist Maß, Gestalt und Ordnung gegeben, gleichsam als die allgemeinsten Güter [7])."

---

[1]) Bd. I, §. 36, 5. — [2]) Augustinus' Beziehungen zu Aristoteles erörtert sehr dankenswert Dr. R. Kaufmann in der Schrift: Éléments Aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de S. Augustin. Revue Néo-Scolastique 1904, Mai. — [3]) Oben §. 63, 5. — [4]) Conf. IX, 6, 14; VII, 8, 12. — [5]) De gen. ad litt. I, 5, 10. — [6]) Oben §. 63, 6. [7]) De nat. boni 3.

Auf Maß und Ordnung gebaut und sittliche Läuterung im Menschen wirkend ist das Schöne, über das Augustinus zwar nur gelegentliche, aber tiefsinnige Betrachtungen anstellt, welche die Grundlage der christlichen Ästhetik bilden. Als schön bietet sich unserem Auge das dar, was das ihm gebührende Verhältnis zeigt: pulchrum est quod debitam proportionem habet[1]). Das Schöne beruht aber auf der Ähnlichkeit seiner Teile und darauf, daß diese durch ein inneres Band zur Übereinstimmung gebracht werden (aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur[2]). Darum berührt sich das Schöne mit dem Wohlgeordneten[3]). Ein Schönes ist im höheren Grade schön, wenn es in einem Ganzen seine Stelle einnimmt: „So groß ist die Gewalt und Macht der Geschlossenheit und Einheit (integritatis et unitatis), daß auch was als Wahrheit gut ist, doch erst uns gefällt, wenn es sich zu einem Ganzen zusammenfügt und darin zusammenstrebt (cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt[4])." Die Hervorbringungen der Künste sind schön durch die Maße und Zahlen, die ihr unsichtbares Prinzip bilden; die strenge Weisheit der Zahl „zeigt sich freundlich" im Schönen. Aber wir könnten sie nicht auffassen, wenn wir nicht die Gesetze der Schönheit in uns trügen, auf die wir alles äußere Schöne beziehen müssen, um es als solches zu verstehen. Damit wird aber das Schöne nicht subjektiviert, vielmehr weist es in seinen Formen auf eine letzte, höchste, unräumliche und außerzeitliche Form hin, von der die schönen Objekte die ihrige erhalten, um sie je nach ihrer Art in Raum und Zeit auszuwirken. „Das Schöne, welches aus der Seele des Künstlers in die geschickten Hände übertritt, stammt von jener Schönheit, die über den Seelen ist[5])." Törichte Künstler und Kunstliebhaber verkennen dies und kehren der Urschönheit gleichsam den Rücken zu, und doch ist, was ihnen Genuß gewährt, nur ein Rest von der Strahlenfülle (circumfulgentia) jener[6]). Das höchste Schöne ist Gott, und er ist nicht

[1]) Ep. 18, ad. Coel. — [2]) De vera rel. 32 sq. — [3]) Ib. 41, 77. — [4]) De gen. c. Man. I, 21, 32. — [5]) Conf. X, 34, 55. — [6]) De lib. arb. I, 43.

schön, sondern die Schönheit selbst, wie er nicht erhaben ist, sondern die Erhabenheit selbst[1]).

Aber nicht bloß die Idee des Schönen, sondern auch die des Guten bildet bei Augustinus das Bindeglied der natürlichen und der sittlichen Welt, gleichsam der höchste Jochbogen, der die beiden Gebiete zusammenschließt. Dafür war der biblische Schöpfungsbegriff maßgebend: Gott rief die Wesen ins Dasein und sah, daß sie gut waren; sie entsprachen seinem vorbildenden Denken und darum auch seinem Willen; in ersterem Betracht waren sie wahr, in letzterem gut. Nur wenn Erkenntnis und Wille in Gott derart unterschieden und verbunden gedacht werden, wird die innere Beziehung von wahr, seiend und gut erfaßt, zu der die Platoniker nicht vordrangen, wenngleich sie ihr am nächsten kamen.

„All dies ist Dein und ist gut, weil Du, der Gute, es geschaffen hast": Haec Tua sunt, bona sunt, quia Tu bonus ista creasti lautet ein augustinischer Vers, den er im „Gottesstaate" zitiert[2]). In gleichem Sinne sagt er: „Alles ist darum, weil es ist, zu loben, weil seiendes gut ist"[3]) und: „Würden die Dinge alles Guten beraubt, so hörten sie auf zu sein: daher sind sie, so lange sie sind, auch gut, also ist gut, was da ist[4])."

Das Gute ist ihr innerer Daseinskern; die Sinne zeigen uns ihr Dasein, die eindringende Erkenntnis ihre Güte: Nos foris (res) videmus quia sunt, et intus quia bona sunt[5]). Das Maß, die Form, der Friede, der ihnen innewohnt, ist der Grund ihres Daseins und ihrer Güte, also ihres Wertes: Naturae omnes, quoniam sunt et ideo habent modum suam, speciem suam et quandam secum pacem suam, profecto bonae sunt[6]).

So schließen sich die Begriffe des Seienden, Wahren und Guten zusammen, welche nachmals die Scholastiker als die transcendentalia eigens behandelten. Wenn sie den der Einheit hinzufügen, so folgen sie ebenfalls Augustinus, der auch diesem, den

---

[1]) Conf. IV, 16, 29. — [2]) De civ. Dei XV, 22. — [3]) De lib. arb. III, 8. — [4]) Conf. VII, 12, 18. — [5]) Conf. XIII, 38. — [6]) De civ. Dei XII, 5.

Platonikern sich anschließend, universale Geltung zuspricht: Jedes Wesen strebt nach der Einheit: Nulla est natura, quae non, ut sit quidquid, appetat unitatem[1]); sein heißt Eins sein und die Wesen sind, soweit sie an der Einheit teilhaben[2]). Alle Form betätigt ihre Kraft in der Vereinigung, die höchste Einheit ist zugleich das oberste Formprinzip.

---

[1]) De gen. ad litt. imperf. 10, 32. — [2]) De mus. VI, 17, 56.

§. 66.

Augustinus' Gesellschaftslehre und Geschichtsansicht.

1. Die Anschauungen, welche sich ein Denker von der Gesellschaft und der Geschichte bildet, sind immer mehr von dem ihn umgebenden Leben bestimmt, als seine theoretischen Philosopheme. Zumal Augustinus steht so inmitten der Kämpfe seiner Zeit, daß wir bei ihm die Durchführung der Analyse der sozialen und historischen Lebensfaktoren nicht erwarten können, aber er entschädigt uns durch eine Fülle einschlägiger Gedanken, die den Gegenstand von verschiedenen Seiten berühren.

In seinem Gesichtskreise stand vorab das heidnische Rom, von Märtyrerblut befleckt, noch damals zu den alten Göttern hingetrieben durch den Schrecken über die Einfälle der Germanen, für welche es den neuen Glauben der Christen verantwortlich machte. Dieses Rom war ihm der irdische Staat, das Reich dieser Welt, in seinem Gegensatze zu dem himmlischen der Kirche, der Sünde entsprungen, das Erbe Kains und Babels, dem ewigen Verderben verfallen. Dies ist das Grundthema seines Werkes über den „Gottesstaat"; aber die Geschichtsbetrachtung, auf welche ihn die Studien dazu hinwiesen, zeigten ihm doch auch ein anderes Rom, das alte, die Stätte der Römertugend, durch die es nicht ohne Gottes Zulassung zum Mittelpunkte des Weltreiches geworden war. So wenig Augustinus der griechischen Weisheit das Zeugnis versagte, der christlichen Wahrheit vorgearbeitet zu haben, so wenig konnte er der natürlichen Tugend und Kraft des Römervolkes eine wie immer geartete Hinordnung auf „die Fülle der Zeiten" absprechen und auch,

diese mildere Betrachtungsweise macht sich in jenem Werke geltend: der irdische Staat ist für die Bürger des himmlischen nicht Feindesland, nicht einmal Fremde schlechthin, sondern ein Nachbar, der den weltlichen Frieden erstrebend, zur Erreichung des ewigen anspornen kann. Der Kampf von Gottesreich und Reich dieser Welt nimmt dann die Gestalt des Gegensatzes von Kirche und Staat an. Die Geschichte zeigte Augustinus aber auch die Anfänge eines dritten Roms, des christlichen, das mit Konstantin einen so mächtigen Anlauf genommen, und in dem der irdische und der himmlische Staat zusammengeschlossen erschienen zu einer Einheit, deren Festigung von den kommenden Zeiten erhofft werden konnte. Auch dieses Moment fehlt in jenem Werke nicht, und in zahlreichen Äußerungen in anderen Schriften macht der Dualismus, von dem ausgegangen wird, einer Anschauung Platz, welche das irdische, zeitliche als das von dem ewigen zu bewältigende und zu verklärende Element erscheinen läßt, und die Betrachtung gilt der Verbindung der geistlichen und weltlichen Lebensgestaltung auf gegebenem Boden.

Man kann diese drei Betrachtungsweisen der menschlichen Dinge mit den Standpunkten vergleichen, welche Augustinus' Spekulation überhaupt zeigt. Die erste entspricht der Grundstimmung der „Bekenntnisse" und der Schriften gegen die Manichäer, in denen er sich von einem niederziehenden und darum feindlichen und widergöttlichen Elemente losringt, um die Wahrheit und das Heil zu gewinnen, für die es keine Gemeinschaft mit jenem gibt; die zweite entspricht der Anschauung, die auf dem gesicherten Besitze der idealen Prinzipien beruht und darum das Sinnlich-stoffliche unbefangener auffaßt und es als Vorstufe des Intellegiblen gelten läßt; die dritte endlich findet ihr Analogon in dem Vordringen zu einer immanenten, organischen Anschauung, welche das Intellegible als ratio, forma, species, ordo der Dinge anerkennt.

Ein eigentlicher Ausgleich der verschiedenen Betrachtungsweisen liegt in Augustinus' Gesellschafts- und Geschichtsansicht nicht vor, allein an einem ähnlichen Mangel leidet mehr oder weniger jede Erklärung der menschlichen Dinge, die einen höheren Standpunkt

einnimmt. Der von dem Ewigen und Vollkommenen erfüllte Geist sieht das Zeitliche und Unvollkommene in weitem Abstande von jenem, und es kann nicht anders sein, als daß ihm oft der Mut versagt, die Kluft zu überbrücken, und daß er seine Hoffnung in die Zukunft und das Jenseits flüchtet; andererseits aber muß er sich sagen, daß Höheres und Niederes, Überwelt und Welt doch in irgend welcher Weise aufeinander hingeordnet sein müssen, und das Unvollkommene Keime in sich trägt, die der Vervollkommnung entgegenreifen.

Je nach ihrer Grundstimmung haben die folgenden Zeiten in ihrer Soziallehre auf die eine oder die andere der augustinischen Grundanschauungen zurückgegriffen. Die Scholastik, inmitten eines blühenden kirchlichen Lebens und eines ihm homogenen Schaffens stehend, gab der organischen Ansicht den Vorzug, ohne freilich zu vergessen, daß der Gottesstaat auf Erden doch nur Pilger ist; spätere christliche Denker, welche, wie Augustinus auf den Kampf mit dem erneuten antiken Staatsidol hingewiesen waren, lasen mit anderen Gefühlen seine Ausführungen über das Ringen des himmlischen Staates mit dem irdischen Staate, der sich gibt als „göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“ [1]).

2. Als Streitschrift bezeichnet Augustinus sein großes Werk de civitate Dei für den glorreichen Gottesstaat, wie er hienieden in der Fremde pilgert, aus dem Glauben lebend, in Geduld harrend und wie er dereinst den Sieg erkämpfen, den Frieden erringen, und eine überschwengliche Herrlichkeit besitzen wird. Sein König und Gründer hat den Völkern sein Gesetz kundgetan in dem Wahrspruche: „Gott widersteht den Stolzen, den Demütigen aber gibt er Gnade.“ Aber was Gottes ist, maßt sich der Geist der Hoffart an und läßt sich preisen, daß er „schone, was niedergeworfen, doch niederschmettere die Stolzen“ [2]); er leitet den irdischen Staat, der nach Herrschaft strebt, aber selbst beherrscht wird von Herrschsucht, Be-

---

[1]) Hegel, Grundlinien der Rechtsphilosophie, §. 270, W. VIII, S. 333. — [2]) De civ. Dei Praef. Jac. 4, 6; 1. Petr. 5, 5; Verg. Aen. 6, 854.

sieger der Völker ist, aber Sklave der Laster. Als einen mystischen Ausdruck bezeichnet Augustinus das Wort civitas in seiner Anwendung auf die beiden großen Gemeinschaften [1]); als das neue Jerusalem kann die Kirche civitas heißen, was dann gleichbedeutend ist mit domus Dei und templum Dei [2]); ihr Widerpart ist freilich nicht ein Staat, sondern der Inbegriff der weltlich gesinnten Staaten und Generationen überhaupt. Der himmlische Staat ist auf Gottesliebe erbaut, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt, der irdische auf Selbstliebe, die sich bis zur Verachtung Gottes steigert [3]); die Bürger des ersteren benutzen die Welt, um Gott zu genießen (utuntur mundo, ut fruantur Deo), die des anderen möchten von Gott Nutzen ziehen, um die Welt zu genießen; die Religion ist ihnen nicht Zweck, Mittel für die Zwecke der Selbstsucht [4]).

Die Wurzel alles Übels im Staate dieser Welt ist die Abwendung von Gott zum Kultus der Dämonen und der vergötterten Menschen, was unter eingehender Kritik der römischen Religion nachgewiesen wird [5]). Auch die Philosophie der Heiden überwindet diesen Grundschaden nicht [6]). Ihre Sittenlehre ist zerfahren, weil sie das höchste Gut im Irdischen sucht; Varro konnte nicht weniger als 288 Ansichten über das höchste Gut aufzählen [7]). Ihre Staatslehre verfällt in unwahre Schönfärberei, weil sie die Wirklichkeit nicht sehen will; gilt Ciceros Definition des Staates, daß er die durch Übereinstimmung des Rechtes und die Gemeinsamkeit des Nutzens geeinigte Verbindung einer Menge sei, welche Übereinstimmung in der Gerechtigkeit bestehe, so hat es niemals einen römischen Staat gegeben, denn die Gerechtigkeit muß vor allem Gott geben, was Gottes ist [8]). Reiche ohne Gerechtigkeit sind aber Räuberhöhlen und umgekehrt: Remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna [9])? Auch die anderen Tugenden sind nur Schein, wenn die Sinnlichkeit und das Laster nur um äußerer Güter willen niedergehalten werden;

---

[1]) De civ. Dei Praef. XV, 1. — [2]) XV, 19. — [3]) XIV, 28. — [4]) XV, 7, 1. — [5]) II. bis VII. — [6]) VIII. — [7]) XIX, 1. — [8]) XIX, 21 u. 25. — [9]) IV, 4.

ohne Beziehung sind sie hoffärtig und aufgeblasen, daher eher Laster als Tugenden [1]). Die Einrichtungen des Staates dieser Welt tragen den Stempel seines Ursprunges aus der Sünde an sich; so die Sklaverei, die aus den Raubkriegen stammt, in denen man die Gefangenen am Leben ließ, aber der Freiheit beraubte: servus von servare [2]); so das Rechtsverfahren, dem die Folter dient, und dessen Widersinn man beklagen, ja mit Strömen von Tränen beweinen möchte [3]). Der Richter des Weltstaates hat nur den Besitz zu schützen; wer den Besitzenden unbequem ist, werde vor den Richter geführt; im übrigen mag jeder mit dem Seinigen und den Seinigen machen, was er will, in dem in seinen Kriegserfolgen schwelgenden Staate seine Reichtümer mehren und den Genüssen aller Art nachhängen. „Doch wer dieses Glück nicht für das wahre hält, der sei ein Reichsfeind und, wer sich gar unterfangen sollte, daran zu tasten oder zu rütteln, dem mögen die Freigesinnten ihr Ohr verschließen, ihn in die Verbannung treiben, ihn austilgen aus der Zahl der Lebenden" [4]) — ein monumentales Bild der zersetzten Gesellschaft, die durch Staatsfanatismus ihre heimliche Angst übertäuben möchte.

Dem Gottesstaate, der auf dem wahren Glauben ruht, ist mit diesem die Gerechtigkeit und Tugend als Grundlage gegeben; er sucht den ewigen Frieden und darum fällt ihm der irdische von selbst zu; zunächst als häuslicher Friede: „Im Hause des Gerechten dienen auch die Gebietenden jenen, denen sie zu gebieten scheinen; denn sie gebieten nicht aus Herrschsucht, sondern aus pflichtmäßiger Obsorge, nicht aus hoffärtigem Dünkel, sondern in fürsorgendem Erbarmen." Der Friede mit allen Menschen wird hier durch das Gebot, niemand zu schaden, vielmehr zu nützen, wenn man kann, verbürgt [5]). Der Friede der Liebe erquillt aus dem Glauben; die Kirche, die diesen hegt, gibt allen ihren Gliedern das Vorbild der liebenden Obsorge. Augustinus stellt ihr Walten gern unter dem

[1]) XIX, 25. Den Ausspruch, daß die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien, hat Augustinus nicht getan. — [2]) Ib. 15. — [3]) Ib. 6. — [4]) II, 20. — [5]) Ib. 14.

Bilde der treuen Mutter dar; sie ist Mutter und Jungfrau, weil fruchtbar und unbefleckt, Mutter in der Liebe, Jungfrau in der Ungetrübtheit des Glaubens; sie gebiert in ihrem Schoße immer neues Leben, indem sie das alte Leben der Sünde in ihren Gliedern überwindet; sie gibt den ihrigen Milch zur Nahrung, die sie für die himmlische Speise, das ewige Wort, stärke; sie birgt sie unter ihren Fittigen wie die Henne ihre Küchlein[1]). Die Kirche ist civitas und familia, domus zugleich; die engste Gemeinschaft, die von Mann und Weib, ist ihr Symbol[2]) und die weiteste Gemeinschaft, die Menschheit, das ihr zugewiesene Gebiet.

Die Scheidung der beiden Gemeinschaften führt Augustinus in die Urzeit zurück. Sie waren im ersten Menschen eines; aus seiner Sünde entsprang der Staat der Welt, aber die Gnade Gottes stellte diesem den himmlischen gegenüber[3]). Durch die wunderbare, den Leibern eingewebte Kraft des Samens zieht miteinander in dem Flusse, dem Strome des Menschengeschlechtes, das Erbübel und das Erbgute dahin, jenes vom Stammvater, dieses vom Schöpfer[4]). Der Gründer des Weltstaates ist Kain, Brudermörder wie Romulus[5]); sein Name besagt: Besitz und weist auf das Trachten nach dem Irdischen hin. Der Bürger dieser Welt wurde früher geboren, später der Fremdling in dieser Welt, Abel und nach ihm Seth[6]). Der Weltstaat zog die Sünder groß, die in der Flut ertränkt wurden; da ging er zugrunde, wurde aber durch Japhet und Cham erneuert. Japhet, „die Fülle", wird Stammvater vieler Völker, aber ist Vertreter des menschenanbetenden Heidentums; Cham, „der Schlaue", der Typus der verderbten Religion, der Vorläufer der Häretiker; Sem, „der Name", bewahrt den Namen Gottes in Treue[7]). Während der Gottesstaat in Abraham festere Form erhält, erstehen die Weltreiche, als deren Mittelpunkte Sikyon, Ägypten und Assyrien bezeichnet werden[8]). In Abrahams Frauen: Sarah, Hagar

---

[1]) Contr. Faust. XV; Enchir. 34, Tract. in Jo. III, 1 u. f. — [2]) En. in psalm. 138, 2. — [3]) XII, 21. — [4]) XXII, 24, 1. — [5]) XV, 5, Gen. 4, 17. — [6]) XV, 1 u. 17. — [7]) XVI, 1, sq. 10. — [8]) XVI, 16.

und Kethura wiederholt sich das Verhältnis der wahren, abirrenden und gefälschten Religion [1]).

Die Geschichte Moses', der Richter, der Könige und der Propheten hat die Ausgestaltung des Gottesstaates der Alten Welt zum Inhalte, der in seinen Einrichtungen die Kirche typisch vorbildet. Seine Weisheit ist älter als die der irdisch gesinnten Völker, Moses älter als Orpheus, die Propheten älter als die griechischen Weisen. Diese waren in der Vielgötterei befangen, aber ahnten auch den wahren Gott, verkündeten ihn nur nicht auf die rechte Weise [2]). Daß es selbst Bürger des Gottesstaates außer Israel gab, lehrt das Beispiel Jobs, der von Christus weissagte, und noch andere waren, „denen dies Geheimnis offenbart war, und die sogar angetrieben wurden, es zu verkünden" [3]).

Den sechs Schöpfungstagen entsprechen sechs Weltzeiten; die erste reichte von Adam bis zur Flut, die zweite bis zu Abraham, die dritte bis zu David, die vierte bis zur babylonischen Gefangenschaft, die fünfte bis zur Geburt Christi. Der sechsten gehört die Gegenwart an und von ihr gilt das Wort des Heilands: „Nicht euer ist es, die Zeiten zu kennen, welche der Vater gesetzt hat in seiner Macht." Die siebente Weltzeit aber wird unser Sabbat sein, den kein Abend beschließt. „Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Siehe, so wird es sein am Ende ohne Ende. Denn was ist unser Endziel anders, als zu dem Reiche zu gelangen, welches kein Ende hat [4])?"

3. „Wie das Leben des Fleisches die Seele ist, so ist das selige Leben des Menschen Gott, von welchem die Heilige Schrift sagt: Selig das Volk, dessen Herr sein Gott ist." Unselig also ein Volk, das sich von Gott abgewandt hat. Doch auch dieses hat seinen Frieden, der nicht verwerflich ist, nur daß er ihm nicht am Ende werden wird, da es ihn vor dem Ende nicht zum Guten gebraucht. Daß es ihn aber jetzt in diesem Leben habe, daran liegt auch uns, weil wir, so lange die beiden Staaten vermischt sind, von

---

[1]) XVI, 31. — [2]) XVIII, 14. — [3]) Ib. 47. — [4]) XXII, 30, 5.

dem Frieden Babylons Nutzen ziehen... „Denn in seinem Frieden ist nur Friede, nämlich der zeitliche, welcher Guten und Bösen und gemeinsam ist[1]).“ Der Friede, die Eintracht sind übergreifend über die beiden Staaten; dafür ist die Einheit der Abstammung der Menschen das Wahrzeichen: „Gott hat den Menschen als einen geschaffen, damit uns die Einheit der von ihm zu gründenden Gemeinschaft und das Band der Eintracht um so dringender ans Herz gelegt werde, wenn die Menschen nicht bloß durch ihre verwandte Natur, sondern durch verwandtschaftliche Zuneigung verknüpft sind[2]).“ Beide Staaten sind sozialen Charakters: Quod socialem vitam volunt esse sapientis, multo amplius approbamus. Nam ista Dei civitas .... appehenderet debitas fines, si non esset socialis vita sanctorum[3]). Was der irdische Frieden einschließt, sind auch Güter und Gaben Gottes, nur dürfen sie nicht mit Hintansetzung der höheren angestrebt werden[4]). „Der himmlische Staat zieht bei seiner Wanderung auf Erden Bürger und alle Völker an sich, sammelt Pilgergenossen bei allen Sprachen, indem er die Verschiedenheit in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen zur Erwerbung und Bewahrung des irdischen Friedens, auf sich beruhen läßt, nichts davon abschneidend oder zerstörend, vielmehr alles bewahrend und befolgend, was hier so, dort anders auf das nämliche Ziel des irdischen Friedens angelegt ist, wenn es nur der Religion, welche die Verehrung des einen und wahren Gottes lehrt, nicht zuwider ist[5]).“

Auch darin erscheinen die beiden Staaten einander angenähert, daß sie sich in Rücksicht ihrer Glieder keineswegs wie gut und böse, gerecht und ungerecht verhalten. Während des Zeitlebens sind in der Kirche Verworfene unter die Guten gemischt, da sich beide in das Netz des Evangeliums gedrängt haben, um in dieser Welt als im Meere dahin zu schwimmen bis ans Ufer, wo die Bösen von den Guten gesondert werden, und Gott in den Guten als in seinem Tempel alles in allem sein wird[6]). Andererseits aber hat es Ge-

---

[1]) XIX, 26; Ps. 143, 15; Jerem. 29, 7. — [2]) XII, 21. — [3]) XIX, 5. — [4]) XV, 4. — [5]) XIX, 17. — [6]) XVIII, 49; Matth. 13, 47; 1. Cor. 15, 28.

rechte inmitten der Heidenwelt gegeben [1]). Auch im Gottesstaate gibt es Ämter und Geschäfte, die der Welt zugekehrt sind und von der Beschauung abziehen, aber doch nicht abzulehnen sind. „Die Liebe zur Wahrheit sucht heilige Ruhe, aber der Zwang der Liebe kann veranlassen, eine gerechte Mühewaltung zu übernehmen; legt niemand diese Last auf, dann soll Muße da sein, die Wahrheit zu erfassen und zu betrachten; wird sie aber auferlegt, so zwingt die Liebe sie zu übernehmen, nur so, daß die Freude an der Wahrheit nicht hintangesetzt wird, damit ihre Süßigkeit nicht schwinde und die Notwendigkeit nicht drücke" [2]). — Biographien aus dem Mittelalter zeigen, daß diese Anschauung vom tätigen und beschaulichen Leben die herrschende war.

Die Reiche dieser Welt sind nicht Zufallsbildungen, sondern nach den Gott allein bekannten und von ihm frei bestimmten Gesetzen des Daseins und Geschehens hervorgetreten: non temere et quasi fortuitu.. sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi (Deo), cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tanquam dominus regit moderatorque disponit [3]). Derselbe Plan liegt beiden Reichen zugrunde, und er bestimmt auch die Gegensätze und Kämpfe, die dem Weltlaufe Abwechselung geben, wie Antithesen der Rede; so kommt die Geschichte zustande im Widerstreite der Gegensätze, wie ein schönes Gedicht, nicht aus Worten, sondern aus Ereignissen gebildet: Ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur [4]). „Die Schönheit des Weltlaufes stimmt uns wie ein gewaltiges Lied, gesungen von einem geheimnisvollen Sänger, zur ewigen Betrachtung der Herrlichkeit Gottes": Pulchritudo saeculi velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris, ducens in aeternam contemplationem speciei Dei [5]).

Von diesem höchsten Standorte aus angesehen, erscheint nun auch der Weltstaat, zumal in der Gestalt, die er in dem gewaltigen

[1]) X, 25 in. — [2]) XIX, 19 fin. — [3]) IV, 33. — [4]) XI, 18. — [5]) Epist. 138 ad Marc.

Rom angenommen hatte, nicht schlechthin verwerflich. Durch die gewaltige Stadt sollte nach Gottes Ratschluß der Erdkreis unterworfen, zu einem Staatswesen mit gemeinsamen Gesetzen gestaltet und weit und breit mit dem Frieden beschenkt werden[1]. „Die alten Römer hatten zwar nicht die wahre Frömmigkeit, aber sie hielten an der ihnen eigenen Rechtschaffenheit fest (custodientes quandum sui generis probitatem), die zur Begründung, Erweiterung, Erhaltung des irdischen Staates ausreichte. Gott hat an dem so reichen und ruhmvollen römischen Reiche gezeigt, wie viel die bürgerlichen Tugenden auch ohne die wahre Religion vermögen, damit man einsehe, daß, wenn diese dazutritt, die Menschen Bürger eines noch höheren Staates werden können, dessen König die Wahrheit, dessen Gesetz die Liebe, dessen Maß die Ewigkeit ist“[2]. So vermögen die Römer den Christen selbst zum Muster zu dienen in der Opferwilligkeit für das Gemeinwohl; konnte Brutus dem Vaterlande seine Söhne opfern, Scävola des Schmerzes spotten, Curtius sein Leben darangeben, um wie viel mehr können die Christen für das ewige Vaterland Schmerz und Tod erleiden[3].

4. Ist Gott das Leben der Menschenseele, wie diese das Leben des Leibes, so muß die Religion die Seele der menschlichen Betätigungen sein, und müssen sich Staat und Kirche wie Leib und Seele verhalten. Diese letztere Fassung gibt Augustinus dem Gedanken noch nicht, vielmehr gehört sie erst den Scholastikern an, aber die Grundanschauung fanden diese bei ihm vor. Wenn Augustinus die Stufen des Aufsteigens zu Gott darstellt[4], so liegt die Vorstellung zugrunde, daß alle niederen Stufen auf die höchste hingeordnet sind, also darin ihren Zweck, ihre Form, ihre Seele haben. Dieser strebt in jenen Auseinandersetzungen die Betrachtung zu, aber sie eilt keineswegs gleichgültig über die Vorstufen hinweg, vielmehr verweilt Augustinus gern bei der menschlichen Kollektivtätigkeit in Kulturschaffen und Sittenleben und er kommt in diesem Punkte dem modernen Interesse näher als seine

[1]) XVIII, 22. — [2]) Epist. 138, 3, 17 ad Marc. — [3]) De civ. Dei V, 15 sq. — [4]) Oben §. 63, 2.

Vorgänger und Nachfolger. Die Alten sahen die Güter der Gesittung als Gaben der Götter an, und die Dichter besingen die Mannigfaltigkeit des menschlichen Könnens — es sei nur erinnert an das sophokleische Chorlied: *Πολλὰ τὰ δεινά, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει* — aber die Philosophen ziehen der Betrachtung engere Grenzen, indem sie den politischen Gesichtspunkt zum herrschenden machen, von dem sich die Fülle der Kulturtätigkeit nicht ganz überblicken läßt. Für die christliche Anschauung war diese Einseitigkeit behoben: wo neben dem Staate die Kirche die Menschen verbindet, ist auch der Blick für die übrigen Lebensverbände und die Güter, die sie vertreten, geöffnet. Dies nun kommt bei Augustinus mehr zur Geltung, als im Mittelalter, wo abermals das praktische Interesse der sozialen Rechtsbildung das theoretische an der Gesellschafts- und Kulturforschung zurückdrängt, für die es zudem an historischer Bildung fehlte.

Eine Aufzählung der geistigen Güter, welche die Vorstufe zu den sittlichen bilden, gibt die vorher angeführte Stelle aus der Schrift De quantitate animae[1]); eine gedrängte Geschichte der Wissenschaften und Künste enthält die Schrift De ordine[2]). In den Büchern von der christlichen Lehre werden die Wissenschaften und Künste nach ihrem Gehalte und, soweit sie heidnisch sind, nach ihrer Vereinbarkeit mit dem Christentum besprochen[3]). Am Schlusse des „Gottesstaates" legt Augustinus das Kulturschaffen nach allen Richtungen dar. „Gibt es außer der Kunst des rechten Wandelns (bene vivendi) und der Erreichung der ewigen Seligkeit, welche Kunst Tugend heißt und durch die Gnade Gottes in Christo den Kindern der Verheißung und des Reiches geschenkt wird, gibt es nicht viele bedeutsame Künste, vom Menschengeiste erfunden und geübt, teils notwendig, teils dem Vergnügen dienend, welche die ungemeine Gewalt des Geistes und der Vernunft selbst in überflüssigen, ja gefährlichen und verderblichen Hervorbringungen bezeugen? Ein Beweis, welche Güter in der Menschennatur angelegt sind, die eben

[1]) Oben §. 63, 2. — [2]) De ord. II, 12 bis 16. — [3]) De do. chr. II, 20 bis 41.

in jenen Erfindungen, Studien, Betätigungen hervortreten. Zu welch' erstaunens- und bewunderswerten Leistungen in Bekleidungsstoffen und Bauwerken der menschliche Fleiß (industria) gelangt ist — wie weit er es im Ackerbau, im Seewesen brachte — was für Gefäße, Standbilder, Gemälde der verschiedensten Art er alles ausgesonnen und hergestellt hat — was er in den Theatern dem staunenden Auge, dem sich nicht trauenden Ohre hergerichtet und vorgeführt hat — was er erfunden, um die vernunftlosen Tiere zu fangen, zu töten, zu zähmen — wie viele Arten von Giften, Waffen, Mordwerkzeugen gegen Menschen — wie viele Hilfs- und Heilmittel er zum Schutze und zur Wiederherstellung des zeitlichen Heiles bereitet — wie mannigfache Würze für die Genüsse des Gaumens und Reizmittel der Eßlust er erfand — welche Fülle und Mannigfaltigkeit von Zeichen, den Gedanken Ausdruck zu geben und Aufnahme zu sichern, worunter die Worte und Buchstaben den ersten Platz einnehmen — welche Kunstmittel der Rede, welchen Reichtum an Dichtungen zur Herzerquickung — wieviel Tonwerkzeuge und Tonweisen zur Lust des Ohres ausgesonnen — welche Kenntnis der Raumformen und Zahlen er gewonnen — mit welchem Scharfsinn er die Bewegung und Anordnung der Gestirne feststellte — welch' umfassende Kenntnis aller Dinge in der Welt er sich aneignete: wer vermöchte das anzugeben, zumal wenn man alles nicht bloß obenhin zusammenstellen (acervatim congerere), sondern im einzelnen behandeln wollte? Wer könnte schließlich erschöpfend darstellen, worin die großen Geister unter den Philosophen und selbst die Häretiker sich hervortaten, mögen sie auch die Sache des Irrtums und der Lüge vertreten haben? Denn wir sprechen jetzt von der Natur des Menschengeistes, welche das sterbliche Leben zu verschönen weiß, nicht vom Glauben und dem Wege der Wahrheit, durch welche das unsterbliche gewonnen wird" [1]).

Die Mysterien des Glaubens bilden die obere Grenze jener Wunder der Geisteswelt, aber letztere finden ihre Grenze auch in

---

[1]) De civ. Dei XXII, 24, 3.

der der Natur immanenten göttlichen Weisheit. Als ob Augustinus der Überschätzung der Kultur wehren wollte, stellt er ihr ein Bild der Natur zur Seite, welche Menschenwitz nachzubilden oder zu erforschen nicht wagen könne. „Wer vermöchte mit Worten zu schildern... die Herrlichkeit des Himmels, der Erde, des Meeres, die Fülle und den wunderbaren Glanz des Lichtes, die Schönheit der Sonne und des Mondes und der Gestirne, das Waldesgrün, die Farben und Düfte der Blumen, die reizvolle Abwechslung in der tonreichen, bunten Vogelwelt und der Tierwelt... das erhabene Schauspiel des Meeres, wenn es sich, wie in andere und andere Gewänder in immer neue Farben kleidet, bald grün in allen Schattierungen, bald purpurn, bald blau"[1]). Den Wundern des Menschengeistes können jene des Menschenleibes, der nicht sein Werk ist, die Wage halten: „Der Fleiß der Ärzte, welche man Anatomen (anatomicos) nennt, hat zwar hartherzig die Leiber der Toten, wohl auch der unter dem forschenden Schnitte Sterbenden zerlegt und im menschlichen Körper, unmenschlich genug, das Geheimste zu ergründen gesucht, um den Angriffspunkt, die Art und Weise und den Ort der Heilung kennen zu lernen, aber er hat die Verhältnisse (numeros), nach denen die organische Zusammenfügung des ganzen Leibes, die innere und äußere, welche die Griechen ἁρμονία nennen, nicht zu entdecken vermocht, ja nicht einmal zu suchen gewagt. Wären uns diese Verhältnisse bekannt, so möchten die unschönen Eingeweide eine so hohe rationale Schönheit zeigen (pulchritudo rationis), daß ihr das Urteil des Geistes, der sich des Auges bedient, vor jeder sichtbaren Form den Preis zuerkennen würde"[2]).

5. Die Güter, welche sich die Menschen erarbeiten, bilden das Band, das sie zu einer sozialen Einheit verknüpft, die der politischen noch vorausgeht. Augustinus eignet sich eine der antiken Gesellschaftslehre entstammende Definition des Volkes an, welche dieses „als die Vereinigung einer Mehrheit vernünftiger Wesen erklärt, die durch einhelliges Streben nach denselben Gütern verbunden ist": Populus

---

[1]) De civ. Dei XXII, 24, 5. — [2]) Ib. 4.

est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit, concordi communione sociatus [1]). Zu diesen Gütern gehören die materiellen Besitztümer, die geistigen Inhalte des Wissens und Könnens, aber auch die sozialen Verbände selbst: das System der Pflichten, Ämter, Ehren, Würden in Haus und Staat, Krieg und Frieden, in profanen und heiligen Dingen, Kulturwerke, die noch ethisch-indifferent, aber der Wendung zum Sittlichen fähig sind [2]). Höher ist die Rechtsbildung, auch die von der weltlichen Macht ausgehende: die menschlichen Rechte hat Gott durch die Kaiser und Könige der Welt an das Menschengeschlecht verteilt [3]). Die Könige dienen darum Gott nicht bloß als Menschen, sondern auch als Könige: „Der König als solcher dient Gott, indem er Gesetze, die das Gerechte vorschreiben und das Entgegengesetzte verbieten, mit dem gebührenden Nachdrucke zur Geltung bringt (convenienti vigore sanciendo [4])."

Der Gehorsam gegen die Obrigkeit ist schon darum Pflicht, weil jeder Teil, der sich seinem Ganzen nicht anpaßt, verwerflich ist: Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens [5]). Auch das Regiment des Hauses, der Familie muß dem des Staates konform sein. „Weil das Haus ein Anfang oder ein Teilchen (initium sive particula) des Staates sein soll, jeder Anfang aber auf dem Höhepunkt seiner Art und jeder Teil auf das vollständige Ganze, dessen Teil er ist, bezogen ist (refertur), so erhellt zur Genüge, daß der Friede des Hauses auf den Frieden des Staates zu beziehen ist, das heißt, daß der geordnete Einklang (ordinata concordia) von Gebieten und Gehorchen, wie er bei den Hausgenossen besteht, zu beziehen ist auf den geordneten Einklang von Gebieten und Gehorchen bei den Bürgern, derart, daß der Hausvater von dem Gesetze des Staates die Vorschriften hernimmt, nach denen er sein Haus so leitet, daß es dem Frieden des Staates angepaßt (accommoda) ist [6])."

Der Gehorsam gegen die Obrigkeit erhält aber auch den gegen

---

[1]) De civ. Dei XIX, 29. — [2]) Oben §. 63, 2. — [3]) Tract. in Jo. VI, 26. — [4]) Epist. 185 de corr. Donat. — [5]) Conf. III, 8, 15. — [6]) De civ. Dei XIX, 16 fin.

Gott in Erinnerung. „Die allgemeine Grundlage der menschlichen Gesellschaft (generale pactum societatis humanae) ist, den Königen zu gehorchen; um wievielmehr ist Gott, dem Herrscher der gesamten Kreatur ohne Zaudern, in dem, was er gebietet, Folge zu leisten; denn wie bei den Gewalten der menschlichen Gesellschaft die höhere Gewalt der niederen (major potestas minori) als der gehorchenden vorgesetzt ist (praeponitur), so Gott allen Wesen[1])."

Rechtsbildung und Sittenleben finden aber erst ihre Vollendung durch die wahre Religion. Der Staat ist eine Mehrheit von Menschen, gebunden durch ein gewisses Band der Eintracht (multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae); das Christentum stellt aber Lehren der Eintracht auf, die nicht von Menschenwitz herrühren, die den Menschen im Innern fassen und binden, so daß nicht bloß der Gute die Oberhand über den Bösen erhält, sondern im bösen Menschen das Gute zum Sieger des Bösen wird[2]). Allenthalben üben gute Sitten eine gewinnende Gewalt über Geist und Herz der Menschen, aber die Sittenordnung ist erst auf eine feste Grundlage gestellt, wenn nicht mehr etwas Irdisches, eine Lichtmaterie, ein Sinnending angebetet, sondern Gott als ein Gut des Geistes erstrebt wird, und wenn er nicht mehr bloß Gegenstand des Disputs der Gelehrten ist, sondern der Glaube an ihn auch Ungelehrte aller Nationen erfüllt und ihnen den Mund erschließt[3]).

So erhält auch die fürstliche Obmacht und Herrlichkeit ihre Weihe erst durch den wahren Glauben. Den Fürsten sprechen wir Glück zu, welche gerecht herrschen, die Schmeichler fernhalten, ihre Macht Gottes Majestät dienstbar machen, seiner Verehrung weitere Gebiete erschließen, wenn sie ferner Gott fürchten, lieben, verehren, jenes Reich höher schätzen, in dem sie keine Nebenbuhler zu fürchten haben, wenn sie bedächtig strafen, leichtlich verzeihen, wenn sie unvermeidliche harte Maßregeln durch Werke der Barmherzigkeit ausgleichen, ihren Prunk beschränken, lieber über ihre Leidenschaften als über alle möglichen Völker herrschen und wenn sie dies alles tun, nicht aus

[1]) Conf. III, 8, 15. — [2]) Epist. 138, 8, 10 ad Marc. — [3]) De util. cred. 35.

Ruhmsucht, sondern aus Liebe zur ewigen Glückseligkeit, wenn sie für ihre Sünden das Opfer der Demut, der Erbarmung, des Gebetes darbringen. Solche Herrscher sind glückselig einstweilen in der Hoffnung, nachmals in der Tat, wenn eingetroffen ist, worauf wir harren[1]).

In diesem Bilde des christlichen Fürsten, in das sich ein Karl der Große, ein Heinrich, ein Ludwig der Heilige vertieften, erscheint der weltliche Staat auf seiner Höhe, durchwohnt und durchleuchtet von dem Geiste des Gottesstaates, vergleichbar dem echten Weisen, der alle Stufen, die zum Schauen Gottes emporführen, durchschritten hat[2]). Diese Vollkommenheit erreicht der weltliche Staat, wenn er seine Hinordnung auf den Gottesstaat erkennt, wenn er an den spirituellen Gütern Anteil sucht, welche die Kirche verwaltet, und sich insofern zum Abbilde dieser macht. Sie selbst aber ist hingeordnet auf das Reich der Zukunft, das himmlische Jerusalem, und ist dessen Abbild. So angesehen zeigt die augustinische Gesellschaftsansicht ihre Verwandtschaft mit der Ideenlehre.

Jene Hinordnung und Abbildlichkeit ist nun bei der Kirche eine unmittelbare, beim Staate eine mittelbare, und daraus folgt die Autonomie der Kirche gegenüber dem Staate und die Unverbindlichkeit von Staatsgesetzen, welche die kirchlichen verletzen[3]). Der Gedanke, die Staatsgewalt könne der Kirche Gesetze vorschreiben, erschien Augustinus und den Vätern überhaupt als ein barer Widersinn, auf einer Linie stehend mit der Forderung, daß sich gelegentlich auch das Vorbild nach dem Abbilde richten solle, der Zweck nach den Mitteln, die Idee nach den Sinnendingen, die Vernunft nach den Leidenschaften; was dem religiösen und sittlichen Bewußtsein widerspricht, wird auch als ontologischer Ungedanke betrachtet.

---

[1]) De civ. Dei V, 24. — [2]) Oben §. 63, 2. — [3]) Epist. 105, 2; Serm. 62, 5.

X.

Der Idealismus als scholastischer Realismus.

Sensibilia intellecta manuducunt
in intellegibilia divinorum.
S. Thomas Aqu. Quaest. disp. de ver.

§. 67.

Die Scholastik.

1. Die Philosophie der Kirchenväter ist Idealismus, weil sie „die gedanklichen Pforten des Logos" sucht und dadurch auf die Ideen geführt wird. Insbesondere ist Augustinus' Spekulation auf die idealen Prinzipien gerichtet, die er sowohl gegenüber dem Materialismus feststellt, welcher am Sinnlich-wahrnehmbaren klebt, als gegenüber der Skepsis, welche das Objektiv-gedankliche in Tätigkeiten des Subjekts verflüchtigt [1]).

Die Spekulation der Scholastiker, die nächst der Heiligen Schrift Augustinus zum Führer hat, hält die gleiche Grundanschauung ein, aber, vor andere Aufgaben gestellt, gibt sie ihr eine andere Wendung. Sie hat weder den Materialismus noch die Skepsis zu bekämpfen, Verirrungen, welchen die unverdorbenen Völker, die im Mittelalter die Träger des Geisteslebens wurden, nicht ausgesetzt waren. Dagegen erstehen ihr andere Gegner, und es wird dadurch sozusagen

---

[1]) Oben §. 62, 1.

ein Frontwechsel herbeigeführt. Sie hat zunächst die Abirrungen der Mystik hintanzuhalten, welche die sinnliche Wirklichkeit zum bloßen Widerscheine, sei es der Gottheit, sei es einer hypostasierten Ideenwelt herabsetzen; ferner aber hat sie den Fehlgriffen der Dialektik zu wehren, welche, das Rüstzeug des Denkens überschätzend, die Begriffe nur als solches ausbildet, ihrer Beziehung auf das Reale entkleidet und damit in die Bahn des Nominalismus gerät. Indem sich die echte Scholastik beiden Irrwegen gegenüber ihrer Aufgabe bewußt wird, wird sie Realismus und zwar in demselben doppelten Sinne, wie es die aristotelische Philosophie war[1]): sie gesteht den Sinnendingen wahrhafte Realität zu, aber sie erklärt zugleich das Ideale, Intellegible, in welchem sie das Wesen der Dinge findet, für ein Daseinselement, also für mehr als ein Produkt des menschlichen Denkens.

Die Untersuchung ist dadurch nachdrücklicher als bei den Vätern auf den Erkenntnisprozeß hingewiesen, welchem folgerichtig die Aufgabe zugesprochen wird, das intellegible Wesen der Dinge aus ihrer sensiblen Erscheinung herauszuheben und sie damit dem Verständnisse, dem Begreifen zu erschließen. Das Verständnis des Gedankens in den Sinnendingen erscheint so als die spezifische Aufgabe des menschlichen Geistes, aber dieser Realismus müßte nicht die Fortsetzung des patristischen Idealismus sein, wenn er sich nicht durch den immanenten Gedanken hinaufführen ließe zu dem transzendenten, d. i. den Ideen in der göttlichen Weisheit, die sich dem Menschengeiste auf diesem Wege der Vernunfterkenntnis auf natürliche Weise kundgibt, während sie sich durch die Offenbarung auf übernatürliche Weise erschließt.

Diese Tendenz des scholastischen Realismus spricht sich am deutlichsten in dem Satze des hl. Thomas von Aquino aus, den wir zum Motto dieses Abschnittes wählen: „Das Sinnliche leitet, zum Verständnisse gebracht, zu dem Gedanklichen der göttlichen Dinge

[1]) Bd. I, §. 36, 4 a. E.

hin"[1]). Die sensibilia intellecta sind der Angelpunkt; sie sind als Sinnendinge real, aber auch das, was sie zum Gegenstande des Begreifens macht, dies intellegibile an und in ihnen, ist real, wenngleich nicht dinglich, und dieses ist die Brücke zu den intellegibilia divinorum, welche das Göttliche dem Vernunfterkennen nahbar machen, aber es keineswegs erschöpfen, da jenen die credibilia oder credenda zur Seite stehen, die Mysterien, deren Organ der Glaube allein ist.

Es ist also ein durch die Ideen und zuhöchst durch den Glauben orientierter Realismus, der die echte Scholastik charakterisiert, dem Geiste nach die Fortführung der Philosophie der Väter und letztlich der spekulativen Elemente der Heiligen Schrift, der Ausführung nach die Erschließung neuer Gebiete für die Anwendung der idealen Prinzipien[2]).

2. Die Wendung zum Realismus und ebenso das Erstehen der falschen Denkrichtungen, die er bekämpft, hängt mit dem Charakter der mittelalterlichen Philosophie überhaupt zusammen. Sie ist Scholastik, Schulwissenschaft, ausgehend auf die Ausgestaltung des christlichen Lehrgutes auf dem Grunde der Theologie der Kirchenväter, mit den Hilfsmitteln, welche die altchristliche und die darin erhaltene antike Wissenschaft darbot. Dazu bedurfte es weniger des kühnen Aufschwunges eines Gregor von Nyssa, eines Augustinus,

---

[1]) G. Thom. Quaest. disp. de ver. 10, 6. — [2]) Die Scholastik hat in den letzten Jahrzehnten vielfache Bearbeitung gefunden. In Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie" haben für die achte und neunte Auflage zwei ausgezeichnete Kenner: Prof. Dr. Baumgartner und Dr. P. Th. Wehofer O. P. (†) die betreffenden Partien bearbeitet und umfassende Literaturnachweise gegeben. Ein sehr reichhaltiges Werk ist M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale. Louvain et Paris, II. éd. 1905 (Vol. VI des Cours de philosophie). Die Grundlage zu weiterer Forschung geben die neuerlichen Ausgaben von Schriften mittelalterlicher Denker, besonders Cl. Bäumker, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen;" Münster 1891 f. Es wäre auch die Herstellung einer Sammlung von Stellen aus der patristischen und scholastischen philosophischen Literatur zu wünschen nach Art von Ritter-Prellers „Historia philosophiae graecae et latinae", ein Buch das erst, auf diese Fortsetzung eingestimmt, vollen Nutzen stiften würde.

als vielmehr der geduldigen, nüchternen, selbst trockenen Arbeit, die wohl die hohen Gesichtspunkte der Vorgänger festhält, aber auch nicht das Gegebene überfliegt. Diese Arbeit erhielt um so mehr eine schulmäßige Form, als Unterricht und Schulung bei den jugendlichen Völkern, welchen mit dem Christentum zugleich die Bildung zugänglich gemacht werden mußte, das erste und dringendste Bedürfnis war. Der Lehrer muß aber, der Natur seines Geschäftes entsprechend, auf alle Vermittelungen des Verständnisses bedacht nehmen, alle Bindeglieder zwischen der Anschauung und dem Begriffe zurate halten und erst von dem verstandenen Sinnlichen zum Übersinnlichen aufsteigen. Dafür bot die Logik der Alten ein Hilfsmittel dar, und es fiel auf die logische oder dialektische Schulung erhöhtes Gewicht, die ohnehin durch die Aufgabe der systematischen Gestaltung des Lehrgutes gefordert war.

Die Logik lehrt die Gewalt des ordnenden und einenden Begriffes kennen, aber ein kurzsichtiger Betrieb derselben kann auch ihre dienende Stellung vergessen machen. Dann erscheint die Begriffsbildung als Erzeugung der Erkenntnis, die Begriffswelt als Schöpfung des Geistes, das Allgemeine als der Stempel, den er kraft eigener Autorität der Mannigfaltigkeit des Besonderen, welches nun als das allein Gegebene angesehen wird, aufprägt, und der autonome Denkkünstler treibt dann im Fahrwasser des Nominalismus. Tieferen Naturen macht diese Wendung alle Schuldialektik verdächtig, sie wenden sich der Intuition zu, welche die dornigen Pfade hinter sich läßt; sie suchen das Allgemeine zu bewahren, indem sie es den Dingen entziehen und in die Überwelt retten.

Dem Realismus kommt es dann zu, Dialektik und Mystik, Schule und Kontemplation, Gedankentechnik und Beschauung wieder zu binden. Die großen Scholastiker sind Dialektiker und Mystiker zugleich, Männer der Schule, bei denen aber das Wort neben seiner geläufigen Bedeutung auch seinen ursprünglichen Sinn, σχολή, Muße, Betrachtung, Beschauung wieder erhält. Die Arbeit der Schule, der Eifer des Übens, der Wettkampf der Disputation hat zu keiner Zeit die Scholastiker ganz in Anspruch genommen, sondern immer

Raum gelassen für das stille einsame Sinnen in der Zelle, im Kreuzgang, im Klostergarten; und die Schulform, welche meist ihre Systeme zeigen, darf nicht verkennen lassen, daß diese in Stunden einer Sammlung und Vertiefung ausgereift sind, wie sie das antike Geistesleben in dieser Art nicht gekannt, für die das moderne gar kein Organ hat.

3. Die Aufgabe, vor welche die Arbeit der Schule gestellt war, bestand in der Systematisierung des christlichen Lehrgutes und diese war nichts weniger als ein trockenes Registrieren, sondern ein Eindringen in den organischen Zusammenhang und hatte daran von vornherein ein spekulatives Moment. „Während das Gebiet der philosophischen Forschung bei den Vätern erst allmählich, in einzelnen Teilen, unter zufälligen Gesichtspunkten zur Untersuchung gelangt, haben die Scholastiker es von Anfang an in seiner Gesamtheit im Auge; die Dogmen der Theologie, welche in den Kämpfen der ersten Jahrhunderte erst allmählich definiert wurden, liegen nahezu vollständig ausgebildet vor; die Grundwahrheiten der Philosophie: Das Dasein Gottes, die Schöpfung der Welt, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens, die ewige Bestimmung des Menschen stehen in ihrem Zusammenhange fest... Von den ersten Anfängen an waren die Scholastiker bestrebt, die verschiedenen Probleme der Philosophie wie der Theologie aus gemeinsamen Prinzipien in sachlicher Ordnung mit stetigem Fortschritte zu lösen[1]."

Durch die organische Gestaltung des Lehrinhaltes wird zugleich einem der Impulse, welche das Christentum dem Erkenntnistriebe gibt, genug getan und zwar in höherem Maße als es die Väter vermochten. So sind es überhaupt vielfach urchristliche Impulse und Keime, die in der patristischen Periode noch nicht zur Wirkung und Entfaltung gekommen waren, welche nun die Scholastik austrägt und großzieht. So bringt der Grundgedanke des Realismus selbst, daß das Sinnliche der vollberechtigte Träger des Intellegiblen

[1]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, 1881, S. 439.

und das nächste Objekt der Erkenntnis ist, den paulinischen Ausspruch: Invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur[1]) zum Austrage und hebt damit endgültig die Scheu vor dem Materiellen als einem Widergöttlichen oder auch nur Gottabgewandten auf; so werden Ausdrücke der Heiligen Schrift wie: Gott ist die Liebe, die Weisheit, die Wahrheit, erst durch die Untersuchungen der Scholastiker über das Sein und die Wesenheit in ihrer vollen Bedeutung erschlossen[2]); so fügen sich erst bei ihnen die Sittenlehren und ethischen Anschauungen der Schrift zu einem christlichen Moralsysteme zusammen[3]).

Dieses späte Aufgehen von längst vorhandenen Gedankenkeimen hat sein Analogon in den poetischen und künstlerischen Motiven, die im Mittelalter neu aufzutreten scheinen, in Wahrheit aber im christlichen Geiste vorangelegt sind. Die mystische Dichtung des Mittelalters, der romanische und der gotische Baustil sind nicht accessorische Erscheinungen, etwa von äußeren Einflüssen herrührend, sondern, wenngleich entbunden durch geschichtliche Agentien, doch aus den Tiefen des christlichen Glaubens, Empfindens, Gestaltens geschöpft. Sie sind Belege für jenen allzeitlichen Charakter des Christentums[4]), das seine Gaben nicht auf einmal ausschüttet, sondern, nachdem es die Ahnen ausgestattet, auch noch die Urenkel bedenkt, mit unverwelklichen Spenden „herrlich wie am ersten Tag“. —

Ein Segen, der auf der Arbeit der Schule lag, war auch der, daß sie in ihrer, die Länder der Christenheit verknüpfenden Organisation verschiedene Stämme und verschiedene Geister zu gemeinsamer, dem Ganzen dienender Arbeit vereinigte. Das Festhalten der großen Zusammenhänge schloß ein Philosophieren aus dem Stegreife, bestimmt durch zufällige Eindrücke oder individuelle Liebhaberei, von vornherein aus. Der geregelte Schulbetrieb der Philosophie hatte darum den Vorteil, dem Dilettantismus die Tür zu verschließen, dessen Gefahren schon Pythagoras und Platon gekannt und durch ihre festen Studienordnungen abzuwenden gesucht hatten. Ein rhapso-

---

[1]) Rom. I, 20. — [2]) Oben §. 54, 2. — [3]) Unten §. 73, 1. — [4]) Oben §. 45.

disches Philosophieren auf gut Glück und mittels willkürlich aufgegriffener Hilfsmittel war unter der Herrschaft der Scholastik unmöglich; das Verfahren eines Spinoza, der sich von der jüdischen Theologie zur Physik wandte, als ihm Cartesius' Schriften in die Hände fielen, und mit der größten Dreistigkeit lehren wollte, da er vielmehr zu lernen gehabt hätte, aber auch das Vorgehen eines J. Locke, der für einige Gentlemen seine Philosophie auf ein paar Bogen niederschrieb, die er dann zu einem Buche auswalzte, wäre im Mittelalter vernichtender Kritik verfallen. Aber auch das Treiben der Kantianer, von denen Schiller sagt: „Was sie heute gelernt, das wollen sie morgen schon lehren", und denen Herbart, „die Übergehung ganz nahe gelegter Fragen, welche die Ruhe der angenommenen Meinung stören sollen", vorwirft [1]), wäre damals eine Unmöglichkeit gewesen, da bei jeder Schuldisputation solche Fragen gestellt und ihre Nichtbeantwortung als Unvermögen gebrandmarkt worden wäre. Daß das, was Herbart der nachkantischen Philosophie mit vollem Rechte sonst noch vorwirft, daß „bei der Dürftigkeit der Grundlagen und bei gänzlicher Unkunde der spekulativen Hilfsmittel durch mancherlei Unvorsichtigkeit die Metaphysik in ein Knäuel zusammengezogen wurde, welches gar keine Auflösung mehr hoffen ließ" [2]), auch auf irgend eine Periode der christlichen Schulphilosophie Anwendung findet, wird kein Kenner zu behaupten wagen.

4. Die Aufgabe, das Sinnliche durch Vordringen zu dem Übersinnlichen, welches darin liegt, zu verstehen, ist diejenige, von der die Scholastik ausgeht. Alles Verstehen aber ist auf das Erfassen des Sinnes gerichtet und die Grundvoraussetzung jener Aufgabe ist, daß alles Gegebene einen Sinn habe, also aus dem Gedanken, dem Geiste stamme. Den Sinn oder Gedanken zu finden ist aber in erster Linie der beflissen, welcher Zeichen, Worte zu verstehen unternimmt, darum ist die Sprachkunde die naturgemäße Propädeutik der auf den Sinn der Dinge ausgehenden Forschung. Auf Grund einer augustinischen Distinktion [3]) unter-

[1]) Herbart, S. W., herausgegeben von Hartenstein V, S. 254. — [2]) Das. III, S. 232. — [3]) Aug. de doctr. christ. I, 2.

schied man signa und res und es entspricht der damit gegebenen Stufenfolge der Vortritt der verbalen Disziplinen: Grammatik und Rhetorik im Studiensysteme des Mittelalters. „Wenn die Grammatik“, sagt Johann von Salisbury, „den Schlüssel der gesamten Literatur bildet, Mutter und Richterin der Rede ist, wer wollte sie von der Schwelle der Philosophie wegweisen? Doch nur wer das Verständnis dessen, was gesagt wird und was niedergeschrieben worden, für überflüssig zum Philosophieren hält [1]).“ An sie schließt sich die Dialektik an als die Kunst des Verstehens, die mit jenen beiden Disziplinen das Trivium bildet. Die höhere Stufe bezeichnet die Ausdehnung des Verständnisses auf die Sachen und zwar von der Seite her, wo bei ihm das Intellegible im Sinnlichen am kenntlichsten hervortritt, also von seiten der Mathematik, und so bilden die ihr angehörenden Disziplinen: Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musiklehre die zweite Stufe, das Quadrivium, mit der ersten die sieben freien Künste ausmachend. Die dritte Stufe bildet die Philosophie, welche bis zu den intelligibia divinorum vordringt und damit auf die vierte hinaufführt, welche die sacra doctrina, die auf der Offenbarung fußende Theologie einnimmt. Es ist dies der pythagoreische platonische Lehrplan, den die christliche Wissenschaft, nicht in sklavischem Anschlusse an die antike, sondern, den ihn leitenden Gedanken erneuernd, aufnimmt, der wieder auf den Grundgedanken des Idealismus zurückgeht [2]).

Die Unterscheidung von Wort- und Sachverständnis macht sich auch für die oberen Stufen: Philosophie und Theologie geltend, deren Lehrschriften teils kommentierend, teils systematisch sind. Bei der Theologie greifen beide Formen ineinander: Kommentare zur Heiligen Schrift und zu patristischen Werken bilden den Fußpunkt für die systematischen Lehrschriften, und diese werden wieder Gegenstand des Kommentierens, so die berühmten Sentenzen des Petrus Lombardus († 1164), aus denen wieder die Summae er-

---

[1]) Jo. Sar. Metalog. I, 21. — [2]) Bd. I, §. 19 u. 26, 4, sowie des Verfassers Didaktik I, §. 16 u. 19 u. II, §. 67. Über die scholastische Wissenschaftslehre unter §. 72.

wachsen, eine Lehrform, die bei Alexander von Hales († 1245) noch halb den Charakter des Kommentars hat und erst bei Albert dem Großen und dem hl. Thomas in die streng systematische Form übergeht. Auch in dieser aber wirkt die Gewöhnung nach, die Darlegung an einen gegebenen Satz oder Ausspruch anzuschließen: der Lehrstoff wird nicht zusammenhängend entwickelt, sondern in Quästionen vorgelegt, die wieder aus Artikeln bestehen, in denen das Wider und Für erwogen [1]) und die Frage durch einen autoritativen Ausspruch entschieden wird. Diese Darstellungsform hat wohl den Vorteil, alle Instanzen in Betracht zu ziehen, und sie gibt nicht selten auf die Geschichte der behandelten Fragen wertvolle Ausblicke, aber sie hat den Nachteil, daß sich der Lehrinhalt nicht vor den Augen des Lernenden entfaltet, ein Mangel, der jedoch der berühmten euklidischen Methode der Geometrie in gleicher Weise anhaftet [2]); auch verliert die Entscheidung der Frage an Stringenz, weil die Stellen, welche die entscheidenden Instanzen bilden, außerhalb ihres Zusammenhanges auftreten. Auch das Verfahren des Mittelalters beim Kommentieren ist darin einseitig, daß es mehr auf den Wahrheitsgehalt der zu erklärenden Stelle ausgeht, als auf die Feststellung der Ansicht des Autors [3]), Punkte, in denen die Scholastik der Berichtigungen bedurfte, welche die erweiterten Altertumsstudien des XV. und XVI. Jahrhunderts brachten.

Der trockene Kommentar und die in Quästionen abgezirkelte Summa sind nun aber keineswegs die einzigen Lehrformen, welche das Mittelalter entwickelte; jener hat die homiletische Behandlung der heiligen Texte neben sich, diese die fortlaufende Lehrdarstellung, welche, wenn sie sich auf das Ganze des Gebietes bezieht, ebenfalls Summa heißt. Neben der umfassenden schulgerechten Summa theologica des hl. Thomas steht dessen Summa philosophica seu de veritate catholicae fidei contra gentiles, von durchsichtiger Anlage und einem Gedankenfortschritte, der eher künstlerisch als künstlich genannt werden kann [4]).

---

[1]) Nach Weisung des Aristoteles Met. III, 1. — [2]) Didaktik II, §. 74. — [3]) Das. §. 83 am Anf. — [4]) Unten §. 76, 3.

5. Diese freieren Lehrformen machen zu den exoterischen den Übergang: der volkstümlichen Homilie und der poetischen Darstellung. Die deutschen Predigten des Dominikaners Meister Eckhardt im XIV. Jahrhundert können zeigen, wie die sublimsten und die subtilsten Gegenstände, die wir sonst nur mit dem Rüstzeuge der Schule behandelt sehen, dem Verständnisse der Ungelehrten angenähert werden konnten. Die philosophischen Lehrgedichte des Mittelalters haben für uns freilich etwas Frostiges, aber man wird doch nicht den Stab über sie brechen, wenn man erwägt, daß sie die Vorläufer von Dantes unsterblichem Werke sind, das man geradezu eine „poetische Summa" nennen konnte. Die Grabschrift rühmt von dem großen Dichter, er sei nullius dogmatis expers gewesen; er hat die scholastische Theologie und Philosophie und selbst die vorbereitenden Schulwissenschaften in sein Werk hineingearbeitet. Sieht man jene als Dornensträucher an, so muß man wenigstens einräumen, daß sie farbenfrische und duftende Blüten getragen haben.

Predigt und Lehrgedicht bilden nun die Kanäle, durch welche die Scholastik auf das Geistesleben des Volkes einwirkt. Wir haben ein Denkmal davon in den Sprichwörtern und den Redensarten, sowie dem Sprachschatze des Mittelalters. J. v. Zingerles „Deutsche Sprichwörter des Mittelalters", Wien 1864, geben einen Ausblick auf den Verkehr, in welchem damals Kirche und Schule mit dem Volksleben standen; man darf zur Vervollständigung des Bildes davon auch Sprichwörter heranziehen, die nicht mittelhochdeutsch nachweisbar sind, wenn sie sich als nach Inhalt oder Form altertümlich ausweisen. Die Weisheit der Schrift tritt uns da in volkstümlicher Fassung entgegen. Oft ist ein Bibelspruch derart Volksgut geworden, daß er als stammhaftes Sprichwort angesehen wird: Êst ein alt gesprochen wort: swâ dîn herze wônt, dâ lît dîn hort [1]) oder: Ich hab gehört und vernommen, dass mann inn frucht ein bawm erkenn [2]) und: Sô hört ich pei der ersten sag: niemant zwain gedienen mag [3]). Aber auch

[1]) Zingerle, S. 67. — [2]) S. 110. — [3]) S. 196.

Gaben der Schule assimiliert das Volk; das Sprichwort vom gewaschenen Ziegelstein[1]) stammt von dem lateinischen laterem lavare, so gewiß Ziegel von tegula herkommt; der harfende Esel[2]) ist ohne Frage antik; wenn es heißt: Ich spreche es nâch den wisen, man sol kein dinc niht prîsen, biz man besiht wie ez ein ende welle geben, so ist der Weise doch wohl Solon; und der Spruch von dem Zuviel weist auch auf die sieben Weisen: Ze vil an allen dingen tuot bruch an dem lobe; sus sagent die wisen alten[3]). Umgekehrt werden deutsche Sprichwörter in lateinisches Gewand gekleidet: Canit avis quaevis sicut rostrum sibi crevit[4]) u. a.

Was Kirche und Schule lehrten, klingt in den Sprüchen wieder: Aller wîsheit anevanc ist gotes vorhte sunder vanc und: Gote dienen âne wanc deist aller wîsheit anevanc[5]) und: Reden âne got sind tôren spel[6]). Die Sprüche: Gott lieben ist die schönste Weisheit, Bei Gott ist Rat und Tat, und: Gott und genug, sind dem gleichen Boden erwachsen[7]). Den Gegensatz von den ewigen und zeitlichen Dingen berühren besonders die volkstümlichen Inschriften auf Turmuhren: So geht die Zeit zur Ewigkeit u. a. Das Wort: Irdisch Leben, das ist ein Traum, liegt den volkstümlichen Legenden von den Mönchen zugrunde, die in der Kontemplation einen Moment der Ewigkeit kosten durften, den anderen Menschen aber zu schlafen schienen. Die Hinfälligkeit des Irdischen wird oft eingeschärft, An wandel niemen mac gesîn, deist an al der werlde schîn[8]); diu werlt in allen dingen hât wandel, jehent die wisen[9]). Das Wort werlde d. i. wër-alt, Menschenalter, drückt, dem griechischen *αἰών* entsprechend, Zeit und Welt aus. Der Gesinnung der Weltflucht gibt das Volk vielfachen Ausdruck: Lâ die werlt, ir wont ein bitter ende bî; vrou Welt, ir gebet ze lône an dem ende jâmerlicher leit[10]); wer damit den Spruch: Gott und genug, verbindet, steht an der Klosterpforte.

---

[1]) Zingerle, S. 182. — [2]) S. 193. — [3]) S. 183. — [4]) S. 160 u. f. — [5]) S. 59. — [6]) S. 118. — [7]) Simrock, Die deutschen Sprichwörter s. v.: Gott. — [8]) Zingerle, S. 163. — [9]) S. 172. — [10]) Ebenda.

Wie die Weisen der Schule, so mahnen auch die der Gasse, im Streben nach Wissen Maß zu halten: Der alleu dink dergrunden wil, der siert sich selb und schafft nit viel[1]), und: Wer alles wissen will, wird bald alt; von einem verstiegenen Grübler sagt der Volkswitz: er denkt drei Meilen hinter Gott[2]). In Sokrates' Revier bewegen sich die Sprüche: Swer sich selbe erkennen kan ze rehte, derst ein wiser man[3]), ferner: Der ist weis, der sich für ein narren zelt, und: Viele wissen viel, aber sich selber hat niemand ausgelernt[4]). Die Weisheit der großen christlichen Meister spiegelt sich aber in dem Spruche: Sich wissen, viel wissen; Gott wissen, alles wissen[5]).

Das Wort der Schrift: „Du hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet"[6]), welches die Scholastiker bei ihren die Bahnen des Pythagoras betretenden Erörterungen leitet, beschäftigt auch die volkstümlichen Schriftsteller. So heißt es in „Freidanks Bescheidenheit": Got hat allen dingen geben die mâze, wie sie solten leben: Got uns bezser mâze git, danne wir im messen zaller zît, ein schlichter Ausdruck für den Gedanken der göttlichen Mensurierung der Dinge, welcher unser Messen nachgeht[7]). Hugo von Trimberg fügt zu diesen Normen der Dinge die Sprache hinzu, d. i. das durch das Wort bezeichnete Wesen und findet der Dinge Tugend in Übereinstimmung mit ihren Normen: Der werlte dinc stêt über al an sprache, an mâze, an wage, an zal; ist aber niht tugent in disen drin, schiltet man sie denn, das lâze ich sîn[8]). Im „Welschen Gast" wird eines Dinges Güte nach seinem Maße bestimmt: Nû seht, swie guot ein dinc sî, dâ sol doch mâze wesen bi[9]). Das innere Maß des Dinges ist dessen Natur, die seine Tätigkeit bestimmt: Ich sagen fernt und hûre (heuer); alle ding ubent ir natûre[10]); natûr ir geleich gewonhait dick behauset[11]). Das Fremdwort: Natur, bezeugt, daß

[1]) Zingerle, S. 189. — [2]) Simrock, a. a. O. s. v.: Gott. — [3]) Zingerle, S. 28. — [4]) Simrock, s. v.: Wissen, S. 171. — [5]) Das. — [6]) Sap. 11, 11. — [7]) Vgl. unten §. 77, 2. — [8]) H. v. Trimberg, Der Renner v. 22214 f. — [9]) Thomassin v. Zerklaere, Der welsch Gast v. 10383. — [10]) Morolf, 2, 281. — [11]) Zingerle, S. 108.

hier die Schule Wort und Gedanken hergegeben hat. Verschiedene bildliche Ausdrücke besagen, daß die Natur des Einzelwesens auf ein Ganzes hingeordnet ist: dies ist der Sinn des Spruches: Alle stîge gênt zer strâzen [1]) und des oft variierten, der besagt, daß auch das Kleinste seine Stelle im Ganzen hat: Ein Nagel erhält ein Eisen, das Eisen ein Roß, das Roß den Mann, der Mann die Burg und die Burg das ganze Land [2]). Die großen Zusammenhänge schließen aber die individuelle Eigentümlichkeit nicht aus: In allen rîchen vint man niht zwei gelîchen [3]).

Von den Dingen und ihrem innern Maße schwingt sich aber der Geist zu deren Vorgedachtheit in Gott auf; so heißt es im Freidank: Wiste Got allez, daz geschiht, ê er iht geschüefe, od wisters niht? Die wîsen jehent, er wiste wol, daz ie was und geschehen sol; die Lehre der Weisen, auf welche damit hingedeutet wird, ist die Ideenlehre. Die Vorstellung von den Vorbildern hat sichtlich auf die Bedeutung von bilde Einfluß gehabt, welches in diesem Sinne gebraucht wird: da man bî mag bilde nemen, mag uns guotiu bilde geben [4]).

Der realistische Zug der echten Scholastik spricht sich ebensowohl in der Betonung der Erfahrung, als in der des sie bewältigenden Nachdenkens aus: Erfahrs, so weißt Dus; Erfahren macht klug; Erfahrung ist Meister, aber auch: Erfahrung macht den Meister; und andererseits: Der Kopf ist stärker als die Hände; Erfahrung ist der Narren Vernunft; letzterer Spruch ist ein treffliches Verdikt über den Empirismus. Eine unbeabsichtigte Kritik der Überschätzung des Dinglichen, welche schließlich mit dessen Auflösung in bloße Vorstellungen endet, könnte man in dem Worte finden: Swem alliu dinc ze grôz, dem alliu dinc ze klein [5]); aber auch der Skeptizismus findet seine Kritik: Zwîfel bûwet selten wol, des ist manc acker distel vol und: Zwîfel bûwet selten hûs ûf starke siule guot, zwîfelîche wende zwîfel bûwet, zwîvelîches dach [6])

---

[1]) Zingerle, S. 102. — [2]) S. 107. — [3]) S. 56. — [4]) J. Grimms Wörterbuch s. v.: Bild. — [5]) Zingerle, S. 11. — [6]) S. 186.

und die negierende Dialektik erhält eine derbe Zurechtweisung: Ein Narr kann mehr verneinen, als zehn Gescheite behaupten können [1].

Es liegt in der Natur der echten Weisheit, daß sie auch Weisheit auf der Gasse ist: Sapientia foris praedicat: in plateis dat vocem suam [2]. Die lehrende Kirche verwaltete nicht bloß die Glaubenswahrheit, sondern auch den christlichen Weisheitsschatz und führte beide dem Volke zu, dessen offener Sinn dieselben Kerngedanken in sich aufnahm, auf welche die Schule ihre Wissenschaft gründete; so sind die christliche Volksweisheit und die Scholastik Schwestern und stehen trotz den Schranken, welche die gelehrte Sprache der Schule aufrichtete, in einem Verkehre, um den andere Zeiten das Mittelalter beneiden können. Im Altertume zog die Geheimlehre eine Scheidewand zwischen den Denkern und dem Volke; am ehesten noch wußte Aristoteles den Schatz von gesunder Einsicht, den das Volk verwaltet, zu würdigen und er schämte sich nicht, daraus zu schöpfen [3].

6. Bindeglieder zwischen Wissenschaft und Leben, zwischen Gelehrten und Ungelehrten boten alle Betätigungen dar, welche der christliche Geist allumspannend erfüllte und belebte, vorab die Kunst, die bildende sowohl als die der Töne. Die Baukunst empfing ihre Impulse von der Lehre der Kirche, von der Tradition, der Mystik, der Symbolik; sie hat es mit den Mysterien des Heiles zu tun, wie die Wissenschaft: „Zirkels Kunst und Gerechtigkeit ohne Gott niemand ußlait“, lautet der Steinmetzspruch. Der bauende Idealismus der Architekten und der forschende der Gelehrten berühren sich selbst im Reiche der Form: denn mit der „Gerechtigkeit“ des Zirkels und ihrer Auslegung durch göttliche Gesetze haben die Forscher ebenfalls zu tun. Die Werke der Baukunst des Mittelalters, zumeist der gotischen, sind oft und mit Glück mit Geisteswerken verglichen worden, mit „christlichen Dichtungen in Schriftzeichen von Stein und Farbe“. „Der gotische Bau“, sagt J. Janssen, „stellt nicht nur die organische Einheit verschiedener Teile dar, sondern

[1] Simrock, s. v.: Narr. — [2] Prov. 1, 20. — [3] Bd. I, §. 31, 4 a. E.

wächst aus der Natur des Innern heraus und verkörpert in Stoff und Form ohne Schein und Trug die Idee des Wahren. Alle Linien des Baues laufen nach oben, gleichsam um die Blicke aufwärts zum Himmel zu erheben; die Ordnung, Verteilung und Gliederung des Baustoffs und seiner Stärke zeigt den Sieg des ungehemmt waltenden Geistes über die Körperwelt. Alle Einzelheiten, alle Schnitzwerke in ihren mancherlei Verzierungen stehen in Einklang, wie mit dem Grundgedanken des Werkes selbst, so auch mit den geistigen Disziplinen der Zeit, die jede ihrer Forschungen aufs feinste gliederte[1])." Diesen Grundgedanken aber stellte das fertige Werk vor das leibliche Auge und machte ihn so jedermann zugänglich, wie schon das werdende Werk jedermann einlud, mitzuwirken durch Handanlegen oder milde Spende, so daß das Bauen selbst schon den Stempel der Universalität trug, den dann der Bau dem staunenden Blicke zeigte.

Nicht anders war die Musik im Mittelalter der Dolmetsch des christlichen Glaubens und Denkens und darum auch in gewissem Grade der Gedankenarbeit. „Ihre gemessene Objektivität und Ruhe", sagt Köstlin, „die jede leidenschaftliche Bewegung ausschloß, die streng angemessene Haltung und zuweilen schroffe Härte der Form stimmte zu dem priesterlichen Berufe der Tonkunst; sie erhielt dadurch den Charakter hoher Idealität und Unberührtheit, einer gewissen Transzendenz und erschien als das musikalische Gegenbild der die auseinanderdrängenden Völker und Individuen durch feste Ordnung zusammenhaltenden Kirche. So kann man in der Tat die polyphone Messe einen Dom in Tönen nennen; es ist als würde die ganze Pracht der kunstvollen Hallen und Gewölbe zu flüssigem Klange[2])." Dieses Klanges „Gerechtigkeit" war aber ebensowenig wie die des Zirkels „ohne Gott auszulegen", und die Auslegung führte ebenso in die Wissenschaft hinein, die somit auch durch diese Kunst mit der Menge Fühlung hatte; der Idealismus wußte nicht bloß in Begriffen,

---

[1]) J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I[15], S. 152. — [2]) Köstlin, Geschichte der Musik im Umriß 1884, S. 118 (aus Janssen, a. a. O. S. 229[1]).

sondern auch in Tönen zu denken und bahnte sich damit den Weg vom Kopfe zum Herzen.

7. **Was Schule und Leben im Mittelalter verbindet**, sind nicht minder die plastischen Kräfte der **Gesellschaft**, welche an beiden arbeiten. Das Lehrwesen des Mittelalters ruht in erster Linie auf der gestaltenden Kraft der Kirche, daneben aber auf dem Zuge jener Zeit zur sozialen Ausprägung ihrer Strebungen, der wieder mit dem germanischen Wesen in Zusammenhang steht. Die reifste Frucht dieses Zusammenwirkens ist das **Universitätswesen**, die soziale Form für den Lehrinhalt, den die Scholastik erarbeitet hatte. In dem Bau der Universität bildet sozusagen die Längenachse die Theologie nebst der Philosophie und den freien Künsten, die Querachse die Rechtskunde und Heilkunst, mit jenen durch die gemeinsamen Vorstufen und die gleiche Methode verknüpft, wobei das uralte Band erneuert wird, welches im Morgenlande wie bei den Griechen die Philosophie mit den sakralen Wissenschaften vereinigte[1]). Die Universität, das studium generale, war mit allen Faktoren des mittelalterlichen Lebens verwachsen: mit der Kirche durch ihre theologische Fakultät und ihren universalen Charakter, vermöge dessen ihre gradus für die ganze Christenheit Geltung hatten; mit dem Rittertume, insofern sie einen Gelehrtenadel repräsentierte; mit dem Bürgertume, indem sie dessen Zunftverfassung in ihrer Einrichtung wiederholte; mit der Nation im ganzen, indem sie deren Stolz bildete und durch die vorher erwähnten Bindeglieder zwischen Schule und Leben auf dessen ganze Breite einwirkte.

Zuhöchst machte die Wissenschaft und ihre Schulen zu einem sozialen Faktor ihre Verbindung mit der **Kirche**: Ecclesiae servire regnare est. Die Magdsdienste der Philosophie waren nicht eben sklavisch und der Freigebornen unwürdig; die stille Arbeit in der Zelle trat ans Licht im Konzilienssaale, die Theologie und mit ihr die Philosophie war die Beraterin des Lehramts und des Kirchenregiments. In diesem Zusammenhange angesehen, erscheint es nicht

---

[1]) Bd. I, §. 11 u. 13.

entfernt als Einengung oder Fesselung der Wissenschaft, wenn Konzilien und Päpste gewisse Lehrpunkte spekulativer Natur definierten, womit sie eben nur fixierten, was auf dem Boden der Schule selbst gereift war. Solche Bestimmungen, wie z. B. jene über das Verhältnis von Leib und Seele, sind nicht Barrieren, sondern Wegweiser, und zwar nicht willkürlich gesetzte, sondern solche, die den längst getretenen Pfad zum Wege erheben, ein Vorgehen, wie es bei der Erhebung der Sitte zum Gesetz, des Brauches zur Norm, stattfindet, eine gesunde und normale Form der sozialen Plastik.

---

§. 68.

Die Entwickelung der Scholastik im Mittelalter.

1. Die Abgliederung der Scholastik von der Patristik und ihre Entwickelung im Mittelalter muß, weil dabei eine Mehrheit von Faktoren mitwirkt, von mehreren Gesichtspunkten aus angesehen werden. Die augenfälligste und der oberflächlichen Betrachtung am nächsten liegende Ansicht bietet sich dar, wenn man von dem Verhältnisse der Scholastik zur alten Philosophie ausgeht. Mit der eigenartigen und kühnen Verarbeitung antiker, zumeist neuplatonischer Anschauungen, welche Johannes Scotus Eriugena um die Mitte des IX. Jahrhunderts vornimmt, kann die scholastische Periode anhebend gedacht werden. Ihr erster Zeitraum, bis in die Mitte des XII. Jahrhunderts reichend, wird durch das Vorwiegen eines durch Augustinus vermittelten Platonismus charakterisiert, der in Bernhard von Chartres seinen Höhepunkt erreicht. Daneben gehen neuplatonische, durch jüdische und arabische Philosophen vermittelte Einwirkungen her, die in den monistischen Lehren Amalrichs von Bena und Davids von Dinanto gipfeln. Einen Wendepunkt bezeichnet die zum Teil ebenfalls den Arabern verdankte Erweiterung der Kenntnis aristotelischer Schriften. Johann von Salisbury, um 1159, kennt das ganze Organon; um 1200 kommt aus Konstantinopel eine Übersetzung der Metaphysik ins Abendland, aber die Deutung aristotelischer Lehren in monistischem Sinne, in der manche den Arabern folgten, machte jene der Kirche verdächtig. Das Gebot des Papstes Gregor IX. vom Jahre 1231, die libri naturales des Aristoteles vom Lehrgebrauche auszuschließen, bis sie

geprüft und von jedem Verdachte des Irrtums gereinigt seien, brachte das besonnene Studium der neu bekannt gewordenen Werke in Gang; schon um die Mitte des XIII. Jahrhunderts beginnt die Rezeption des Aristotelismus durch die christlichen Philosophen und mit ihr eine Zeit weiterer Aneignung antiker Denkmotive, die Blüteperiode der Scholastik. Mit der Erschöpfung dieser Anregungen im XIV. Jahrhundert tritt auch ein Nachlassen der spekulativen Kraft ein, der Niedergang der mittelalterlichen Scholastik.

Die einseitige Reflexion auf dieses Verhältnis konnte bei Gelehrten, welche der Scholastik von vornherein abgeneigt waren, die Meinung hervorrufen, daß deren Schicksale von dem geringeren oder größeren Vorrate antiker Lehrschriften abgehangen hätten, und daß die christliche Philosophie des Mittelalters in knechtischer Abhängigkeit von den Alten, zumal von Aristoteles, gestanden, die zudem nur in mangelhafter Weise verstanden worden seien. Die nähere Kenntnis der Tatsachen hat, auch bei dem Fortbestande jener Abneigung, diesen Irrtum berichtigt. Heinrich Ritter erklärt in seiner Geschichte der Philosophie die Ansicht, daß die Philosophie des Mittelalters den Aristoteles zu ihrem Führer gehabt habe, für „ein eingewurzeltes Vorurteil", das er „gründlich gehoben zu haben glaube" [1]). Wohl aber räumt er den Scholastikern der Blütezeit eine rühmenswerte Kenntnis des alten Denkers ein: „Zur Beschämung späterer Jahrhunderte, welche auf die Scholastiker mit Verachtung herabsahen, wird man gestehen müssen, daß im XIII. Jahrhundert die aristotelische Philosophie zwar nicht ohne Vorurteile, aber doch besser erkannt wurde, als noch in unserem Jahrhunderte" [2]). Er zeigt, daß Männer, wie Albert der Große, sich keineswegs der Autorität des Aristoteles gefangen gaben, sondern wohl wußten, was sie von ihm gebrauchen konnten, und was sie zu verwerfen hatten. Überwindet Ritter das alte Vorurteil, so zeigt er sich dagegen in einem anderen Punkte befangen, indem er meint, die Scholastiker hätten die Alten nicht aus Liebe zur philosophischen Forschung benutzt, sondern nur um

[1]) H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. VII, S. 9. Hamburg 1840. — [2]) Das. VIII, S. 187.

das weltliche Wissen der Theologie und der Kirche dienstbar zu machen. Er kann aber selbst wieder nicht in Abrede stellen, daß dabei die Philosophie gefördert wurde. „Daß diese Lehrweise, welche Alles auf ein Prinzip zurückführt und Grund und Begründetes durch die Merkmale des Ewigen und Zeitlichen, des Unendlichen und Endlichen voneinander deutlich sondert, gegen die verworrenen Irrtümer der Platoniker und Aristoteliker durch Gründe und aus den tiefsten Forderungen der Vernunft heraus befestigt wurde, darin muß man einen bedeutenden Fortschritt erkennen [1]."

In Wahrheit sind die Scholastiker weder die Nachbeter noch die Zwingherren der Alten gewesen, sondern sie haben, den Vätern folgend, in erster Linie in jenen die Bestätigung der christlichen Wahrheit gesucht. Wie den Vätern bot sich ihnen dabei die innere Übereinstimmung antiker Intuitionen und Philosopheme mit christlichen Anschauungen als der Fußpunkt dar. Platon stand ihnen, trotz mancher dem Glauben fremder Ansichten, hoch, weil er Gottes Dasein lehrte, die Ewigkeit und die Zeit, die Ideen und die Materie unterschied, die Vernunft das Auge, die Wahrheit das Licht des Geistes, das Wissen ein Schauen nannte, und feststellte, was die geschaffene Vernunft zu erkennen vermöge. Dies faßt Johann von Salisbury treffend in den Versen zusammen:

> At Plato, symmystes [2]) veri, distinguit in ipsis
> Scibilibus, quid res scire creata queat;
> Nam licet interdum fidei contraria dicat,
> Sunt tamen illius plurima grata bonis.
> Principio docet esse Deum, distinguit ab aevo
> Tempus et ideas applicat, aptat hylen...
> Est oculus menti ratio, pro lumine verum,
> Usum cernendi lumina scire vocat [3]).

Zu Aristoteles fühlten sich die Scholastiker hingezogen, vermöge der Verwandtschaft, welche zwischen seiner organischen Grundanschauung und der christlichen Auffassung des Lebens und des Geistes

[1]) H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. VIII, S. 251. — [2]) Jo. Sar. Enthet. 937 bis 942 u. 1105, 1106. — [3]) Das Wort haben Appulejus Apol. 310 u. Hieron. Ep. 58, 11; 66, 9. Bei den griechischen Vätern kommt es mehrfach vor in dem Sinne: der Weihegenosse der Wahrheit.

besteht; sie fanden in seiner Lehre von Gottes Sein und Eigenschaft Anklänge an die Heilige Schrift, in seiner Ansicht, daß die Seele die Form des Leibes ist, den spekulativen Ausdruck der biblischen Anthropologie; was von aristotelischen Elementen in die altchristliche Gedankenbildung eingedrungen war, kam nun erst zur Entfaltung[1]). Zudem würdigte man den Universalismus des weitblickenden Mannes jetzt in höherem Grade, und er erschien als der eigentliche Repräsentant der durch bloße Vernunft erreichbaren Wissenschaft, deren Erfassung das Spezifische des Glaubens in um so größerer Klarheit hervortreten ließ. Dies drückt Johann von Salisbury mit den Worten aus:

Si quis Aristotelem primum non censet habendum,
Non reddit meritis praemia digna suis.
Cunctis principium finemve dedisse probatur
Artibus; evincit quicquid habere cupit.
Quod potuit quemquam ratio mundana docere,
Huic dedit, ut fierent dogmata plena fide[2]).

Die volle Erkenntnis, die echte Philosophie vermag aber nur der Glaube zu gewähren, ohne den die alten Denker in Irrtum verfallen mußten:

Sed cur gentiles numero, quos error adegit?
Omnis enim ratio deficit absque fide.
Christicolae soli sapiunt et philosophantur
Vere, quos tibi dat pagina sacra duces[3]).

2. So kann das Verhältnis der mittelalterlichen Spekulation zur antiken bei aller Bedeutung, welche die letztere für die christliche Gedankenbildung hat, doch nicht als das grundlegende gelten. Schon die Erinnerung an Augustinus' gebietende Stellung kann mahnen, erst die internen, dann die externen Faktoren der Entwickelung aufzusuchen; die Kirchenlehrer dürften in der vom Glauben getragenen Geisteswelt jener Zeiten doch den Vortritt vor den Schulhäuptern der Akademie und des Lyzeums gehabt haben. Es ist begründeter, die Anfänge der Scholastik in der Glaubenslehre des griechischen

---

[1]) Vgl. oben §. 57. — [2]) L. l. 851 bis 856. — [3]) L. l. 1269 bis 1272.

Theologen Johannes Damascenus, πηγὴ γνώσεως, fons scientiae, betitelt, in der ersten Hälfte des VIII. Jahrhunderts entstanden, zu suchen, als in dem heterodoxen, auf die nächstfolgende Zeit ohne Einfluß bleibenden Buche des Erigena. Jene Lehrschrift gibt die Zusammenfassung der patristischen Theologie und als Einleitung dazu philosophische Kapitel, κεφάλαια φιλοσοφικά, gewöhnlich dialectica genannt, und erscheint darum als das Bindeglied der beiden Perioden. Der eigentliche Führer der älteren Scholastik aber ist Augustinus, während sich als die treibende Aufgabe der Gedanke geltend macht, dem Glaubens- und Wissensinhalte eine rationale und systematische Gestalt zu geben. Die Scholastiker suchen die Theologie als Wissenschaft, als eine Gedankenbildung, die allen Elementen der Religion gerecht wird: dem positiven wie dem spekulativen wie dem mystischen. Die Fortschritte auf diesem Wege bezeichnen die Marksteine in der Entwickelung der Scholastik und wenn man sie verfolgt, gewinnt man einen tieferen Einblick als wenn man die Einwirkung der alten Philosophie zum Standorte nimmt.

Der erste Schritt auf dieser Bahn ist an den Namen des heiligen Anselmus von Canterbury († 1109) geknüpft, der die Begründung der rationalen Theologie unternimmt, wozu seine Beweise für das Dasein Gottes den Anfang bilden. Das XII. Jahrhundert bringt einesteils die Summae, die Zusammenfassungen des positiven Lehrgehalts, andererseits den Aufschwung der Mystik, der sich unter Vortritt des heiligen Bernhard von Clairvaux vollzieht. Im XIII. Jahrhundert erfolgt die eigentliche Begründung der Theologie als Wissenschaft. Alexander von Hales († 1245) stellt in seiner Summa theologiae die allgemeinen und methodologischen Fragen auf, ob eine sacra disciplina notwendig, ob sie einheitlich, ob praktisch oder theoretisch sei, welches subjectum, d. i. nach heutigem Sprachgebrauche: Objekt, sie habe, wie man bei ihrer Darstellung vorgehen müsse. Er findet, daß ihre Gegenstände nicht solche des Wissens, sondern des Glaubens sind, sich aber für Menschen von reinem Herzen zu Objekten der Einsicht gestalten können. Die

Theologie ist ihm aber nicht eigentliche Wissenschaft, sondern Weisheit, auf Besserung des Herzens, nicht wie die philosophia prima, auf Vollendung des Wissens angelegt. Albert der Große geht darüber hinaus und findet gerade durch den weisheitlichen Charakter der sacra disciplina ihren wissenschaftlichen verbürgt, in welchem Betrachte sie mit der Philosophie zusammenfalle. Der heilige Thomas von Aquino endlich „beweist die Notwendigkeit einer solchen, auf den Glauben gegründeten und alles zeitlich-erreichbare Erkennen zuhöchst abschließenden Weisheit, welche in ausgezeichneterem Sinne als die philosophia prima Weisheit und bereits, wenn auch unvollkommen, Antizipation der ewigen Anschauung ist“ [1]).

Hier zeigt sich nun wohl der Einfluß aristotelischer Begriffsbestimmungen, aber die leitenden Gedanken überfliegen weitaus die ganze antike Spekulation, und sowohl das spekulative wie das positive Element des Glaubens finden im mystischen einen Abschluß, wie ihn Augustinus geahnt, aber noch nicht gedanklich ausgeprägt hatte.

Um diese erreichte Höhe festzuhalten, bedurfte es nicht bloß wissenschaftlichen Eifers, sondern zugleich des fortdauernden Einklangs jener Elemente der Religion, der die Voraussetzung des Aufschwunges gebildet hatte. Diesen Einklang wußte die Thomistenschule und die ihr verwandten Theologen zu bewahren, nicht aber die wissenschaftliche Welt überhaupt, welche von den Zeitströmungen des XIV. und XV. Jahrhunderts teils abgelenkt, teils niedergezogen wurde. Positive Theologie, Mystik und Dialektik traten auseinander, die hohen Gesichtspunkte wurden preisgegeben, die spekulative Kraft erschlaffte so weit, daß der Nominalismus, den die Periode der aufstrebenden Scholastik leichtlich zu überwinden vermocht hatte, sich nun festsetzen kann. Die mittelalterliche Scholastik teilte sich nun in eine Denkrichtung, welche, zwar nicht schöpferisch, aber treu und hingebend, die Errungenschaften der Blütezeit bewahrte, und eine andere, welche auf den wechselnden Strömungen der Zeit dahintrieb, und bei dieser kann man von einer Selbstauflösung sprechen; jene erste Richtung

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino, 1858, I, S. 321 f.

aber überdauerte jene Strömungen, erhielt durch die historischen Einsichten und Perspektiven, welche die Neuzeit brachte, neue, belebende Antriebe und erhob sich im XVI. Jahrhundert zu neuer Blüte.

3. Mit der Entwickelung der scholastischen Theologie ist nun eine andere Denkbewegung von noch ausgesprochenerem spekulativen Charakter verbunden; indem man die Theologie als Wissenschaft sucht, muß man sie von der philosophia prima, der Metaphysik unterscheiden und somit auch diese feststellen und abgrenzen.

Eine Metaphysik hatte die patristische Periode der scholastischen nicht hinterlassen; die neuplatonische Metaphysik war den Vätern wegen ihres monistischen Zuges nicht annehmbar, und die aristotelische als Ganzes zeigte sich mit den platonischen Anschauungen, die ihnen am meisten wert waren, zu ungenügend ausgeglichen, als daß sie zum Lehrgute hätte erhoben werden können. Was die Scholastiker empfingen, waren einesteils die platonischen Intuitionen und Philosopheme, soweit sie die Väter, zumal Augustinus, dem christlichen Gedankenkreise angeeignet hatten, und anderenteils die aristotelische Logik, soweit sie die gangbar gebliebenen Schriften des Organon: die Kategorien und de interpretatione, sowie die abgeleiteten Darstellungen von Porphyrios, Boethius, Marcianus Capella u. a. darboten. So bilden kosmologische und logische Materien die getrennten Fußpunkte, die man zu verbinden hatte und von denen aus weiter vorzudringen war. Das zu Ende des XI. Jahrhunderts auftretende Problem der Universalien zeigt, wie man die Lücke zu schließen suchte. Dieses Problem ist eine metaphysische Frage, die dahin zielt, in welchem Sinne unsere Begriffe auf ein Reales gehen; die platonischen Ideen bildeten dabei den Orientierungspunkt und die Begriffslehre der Logik den Ausgangspunkt. Die Lösung des Problems war der erste Schritt zur Gewinnung einer Metaphysik, insbesondere einer Ontologie[1]).

Es ist nicht zufällig, daß Anselm einen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes sucht, wobei die augustinisch-platonische Ideen-

[1]) Unten §. 69.

lehre seinen Rückhalt und die Anwendung der Dialektik auf diese Grundfrage der rationalen Theologie sein Augenmerk bildet[1]). Das Vordringen zur Metaphysik vollzieht sich weiterhin wohl unter Einwirkung der neuerschlossenen Schriften des Aristoteles, aber doch keineswegs nur auf Grund derselben. Die augustinischen Transzendentalien[2]), die ontologischen Andeutungen der areopagitischen Schriften und die platonischen Ideen kommen ebensosehr als Stützpunkte in Betracht. Die Ontologie der Scholastiker zeigt von vornherein ihre Selbständigkeit gegenüber Aristoteles in ihrem Festhalten der Ideen. Seine Einwände gegen dieselben weist Alexander von Hales mit voller Bestimmtheit ab. Er nimmt die vier Prinzipien des Aristoteles an, nennt aber das Formprinzip: causa exemplaris sive idealis. Albert der Große schrieb eine Abhandlung de erroribus Aristotelis; Thomas rügt die Polemik des Stagiriten gegen den Wortlaut bei Platon mit Beiseitsetzung des tieferen Sinnes: Non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea, quae exterius proponuntur[3]). Bonaventura spricht von einer ägyptischen Finsternis, in die Aristoteles durch die Leugnung der Ideen gerät[4]).

Nicht minder bewährt die keimende Metaphysik der Scholastiker ihre Triebkraft durch Überwindung des Unkrautes und der Dornen, mit welchen die monistisch gerichtete arabische Philosophie alles zu erfüllen drohte. Averroes, eigentlich Ibn Roschd († 1198), setzte die Tätigkeit des höchsten Formprinzips zur bloßen Entbindung der in der Materie liegenden Formen herab, so daß ihm die Schöpfung zur bloßen Evolution wird; er faßt analog den empfangenden Verstand als eine von Ewigkeit auf die Menschengeister verteilte Rezeptivität und den tätigen als einen durch die Welt verbreiteten Ausfluß der göttlichen Intelligenz, welcher den empfangenden Verstand erleuchte; beide sollen den erworbenen Verstand ergeben, der in seiner Existenz in dem Individuum vergänglich, im Menschengeschlechte dagegen ewig

[1]) Über den ontologischen Beweis unten §. 71. — [2]) Oben §. 65, 6; vgl. unten §. 70, 4 a. E. — [3]) S. Thom. in Met. III, lect. 11; cf. in Phys. VIII, lect. 2. — [4]) Bon. Hex. Serm. 6.

ist. Albert und Thomas bekämpfen diese Lehren mit vollem Nachdrucke, wobei sie den recht verstandenen Aristoteles gegen den gefälschten ins Feld führen und die metaphysischen Angelpunkte der einschlägigen Fragen klarlegen.

Dieselbe schöpferische Epoche, welche die Theologie zur Wissenschaft erhob, ist somit auch die Periode der Besitzergreifung der Metaphysik. Zwar wird dieselbe nicht in Lehrbüchern behandelt, tritt aber teils als Substruktion der Summae hervor, teils bildet sie den Gegenstand kleinerer Schriften. Die beiden Summen des hl. Thomas, die philosophische und die theologische, sind so angelegt, daß Hand in Hand mit den Materien der rationalen Theologie die Grundbegriffe der Ontologie zur Sprache kommen[1]). Seine Quaestiones disputatae behandeln auch metaphysische Gegenstände und nötigen uns die Anerkennung ab, „daß man sich über ein wissenschaftliches Problem nicht strenger Rechenschaft geben könne, als es hier die Scholastik in ihrer Weise versucht“[2]). In der Abhandlung de potentia wird die Frage erörtert: Utrum ab uno primo possit procedere multitudo? also das uralte Problem: Wie kann Eines Vieles werden? das den Nerv der indischen Spekulation bildet[3]), wegen dessen die Orphiker Zeus das Orakel der Nacht befragen lassen[4]), an dem sich Herakleitos und Parmenides versuchten und mit ihnen so viele der jugendlichen Denker, wie sie Platon im Philebos so anschaulich charakterisiert[5]). Die christliche Spekulation war nicht in den Zirkel: Eines — Vieles, Vieles — Eines gebannt, wie die indische und die erst von Platon überwundene monistische der Griechen, aber auch sie hatte emanatistische Ausdrücke, pantheisierende Tropen zu überwinden und mußte den Begriff zur vollen Herrschaft über die Intuition bringen. Thomas' Lehrer Albert, der dasselbe Problem behandelt, hat sich von jenen Mängeln noch nicht ganz frei gemacht, während sie sein großer Schüler vollständig überwindet[6]).

---

[1]) Unten §. 76. — [2]) Werner, Der hl. Thomas, I, S. 387. — [3]) Bd. I, §. 11, 3 u. f. — [4]) Das. §. 2, 4. — [5]) Das. §. 26, 1. — [6]) Werner, a. a. O. S. 372.

4. Das Vordringen zur Metaphysik geschieht bei den Scholastikern nicht bloß vermöge der Fortschritte der Dialektik, sondern noch mehr durch das Erstarken des mystischen Elementes, das so tief im Christentum angelegt ist, und es bestätigt sich hier, daß die Mystik als der eigentliche Fahrwind der echten Spekulation bezeichnet werden darf[1]). Es ist unrichtig, Scholastik und Mystik in einen Gegensatz zu bringen; die echten Scholastiker sind zugleich Mystiker, und die korrekten Mystiker sind der Wissenschaft der Schule keineswegs abgewendet[2]). Auch hier ist Augustinus, der das Denken mit dem Schauen, die Dialektik mit der Vertiefung in das, was über jeden Begriff ist, in genialer Weise vereinigt, das Vorbild der mittelalterlichen Denker. Anselmus, obwohl seiner Geistesrichtung nach mehr der Dialektik als der Mystik zugewandt, kennt die Geheimnisse der nächtlichen Kontemplation; in sanctis meditationibus se exercens, berichtet die liturgische Biographie des Heiligen, lacrimarum imbres fundens plerumque ante nocturnas vigilias parum aut nihil somni capiebat. Albert der Große und Thomas von Aquino überwinden die falsche Mystik der Araber nur, weil sie in die echte so tief eingedrungen sind. Andererseits gibt die mystische Grundstimmung der Spekulation so kräftige Antriebe, daß die Dialektik als nichts Fremdes erscheint. Der größte der Mystiker des XII. Jahrhunderts, der hl. Bernhard von Clairvaux, ist kein Gegner der Dialektik überhaupt, sondern nur jener nach Art Abälards. „Seine Mahnung bewegt die Scholastik, auf den mühevollen und harten Wegen der Dialektik stille zu halten, um in der mystischen Betrachtung die Ruhe wieder zu gewinnen, ähnlich dem Wanderer, der von dem steinigen Bergpfade ablenkt, um in dem Spiegel eines Sees die Bergspitzen zu schauen und zu genießen, die er sich zum Ziele gesetzt hat[3]).“ Wie er die Begriffe vertieft, kann sein Ausspruch über den Begriff der Einheit zeigen: Inter omnia, quae unum dicuntur, arcem tenet unitas divinae Trinitatis[4]); die göttliche

---

[1]) Bd. I, §. 16 a. E. — [2]) Oben §. 67, 2 a. E. — [3]) Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 514. — [4]) S. Bern. de consid. V, 8; vgl. L. Thom. Summ. theol. I, 11, 4.

Einheit ist die Hochburg aller Einheit, aber nicht ihr Inbegriff, ein klassischer Ausdruck der theistischen Mystik, ein Quellpunkt echter Spekulation. Der Meister der Schule von St. Victor, Hugo, ist Mystiker und theologischer Systematiker zugleich; wenn er lehrt, daß jeder von der Wahrheit so viel zu fassen vermag, als er selbst ist, und Bernhard folgend, sagt, daß wir Gott nur soweit erkennen, als wir ihn lieben, ferner daß die Seele drei Augen hat, eines um sich selbst, eines um die Dinge, eines um Gott zu erkennen, so sind das nicht vereinzelte Tiefblicke, sondern Gedanken, die Hugo selbst und seine Nachfolger spekulativ weiterführen. Zur harmonischen Einheit verknüpft der hl. Bonaventura den Tiefsinn des Mystikers mit dem Scharfblicke des Dialektikers, „der beste der Lehrer", wie ihn Gersonius nannte, „gründlich und fest, fromm und gerecht und erbauend" [1]).

Das Gedeihen der echten Spekulation ist nicht anderes als das der Gotteslehre an eine Mehrheit von Bedingungen geknüpft. Das Verständnis für die Metaphysik kann sich leicht verschleiern; nach den Meistern ist unversehens ein Epigonentum da, welches die Errungenschaften jener nicht mehr begreift und würdigt. Nimmt die Mystik eine subjektive Wendung, so verlieren auch die metaphysischen Begriffe ihren objektiven Gehalt; wird umgekehrt das Sinnlich-wahrnehmbare überschätzt, so erscheinen jene abstrakt und leer, als Gegenstände der Spitzfindigkeit. Dieses Schwinden des Verständnisses für die Metaphysik zeigt sich nun im XIV. und XV. Jahrhundert in wachsenden Kreisen, denen gegenüber die Schulen der echten Denker, vorab die thomistische, das Erbe dieser wohl schützen, aber nicht zu allgemeiner Anerkennung bringen können. So erklärt sich auch die Verfallsperiode der Scholastik als durch eine innerhalb der Spekulation selbst sich vollziehende Wendung bedingt, und es wird ersichtlich, daß der Nerv der Entwickelung der Scholastik im Mittelalter weder in ihrem Verhältnisse zum Altertume, noch in ihrer theologischen Seite zu suchen ist, sondern im Gebiete des eigentlichen Philosophierens.

---

[1]) Gers. de examinatione doctrinarum Op. I, p. 21; vgl. unten §. 71, 5.

§. 69.

Die Klärung der realistischen Grundanschauung im Streite des Nominalismus und Realismus.

1. Die scholastischen Formen, in denen im Mittelalter der Kampf der Nominalisten und Realisten ausgefochten wird, konnten nur Kurzsichtigen die Tatsache verhüllen, daß sich in denselben ein Gegensatz allgemeiner Natur ausspricht, ein Ringen der Anschauungen, wie es sich überall einstellen muß, wo philosophiert wird, ja wo die großen und höchsten Fragen auch den noch ungeschulten Geist beschäftigen. Nicht erst die alten Philosophen, sondern schon ihre Vorgänger, die Gotteslehrer und Weisen legten sich die Frage vor, ob unsern Gedanken ein Gedankliches außer uns zugrunde liege, wie unsern Wahrnehmungen ein Sinnliches, und sie beantworteten dieselbe bejahend, d. i. als Realisten oder, was in diesem Zusammenhange dasselbe besagt: als Idealisten. Sie fanden ein Göttliches in allem was ist, als dessen eigentlichen Träger, Gehalt und Kern und führten es auf die eine göttliche Weisheit zurück, „das unsichtbare Maß der Einsicht", wie Solon sagte, „das da einzig die Bestimmtheit von Allem in sich schließt" [1]. Es war eine besondere Fassung dieser Intuition, wenn die Magier jene göttlichen Träger der Dinge als Genien, Feruers faßten [2], worin sich ihnen die jüdischen Mystiker [3] anschlossen. Andere, wie Vedantisten und Eleaten, ließen diese Wesenskerne gegenüber dem göttlichen Sein zu bloßen Gestalten und Namen verblassen [4], und es zeigen sich darin jene als hypostasierende Realisten,

---

[1] Bd. I, §. 15, 5. — [2] Das. §. 6, 3. — [3] Das. §. 40, 8. — [4] Das. §. 23, 2 u. 14, 5.

diese als monistische, deren Anschauung in Nominalismus umzuschlagen droht. Den ursprünglichen Charakter der Intuition bewahrend, lehrte Pythagoras, daß jenes Gedankliche, welches die Bestimmtheit, das πέρας der Dinge begründet, die Zahl, Form, Harmonie ist, die aus der Gottheit stammend, aber nicht sie selbst, nicht von den Dingen getrennt und noch weniger Gebilde unseres Geistes ist [1].

Den Gegensatz zu dieser ernsten und tiefen Auffassung der Weisen bildet das Räsonnement der Sophisten, welche Glaubensinhalt, Recht und Sittlichkeit zu leerem Namenwerk verflüchtigten und weder in noch über den Dingen ein Gesetz anerkannten, das der Willkür des Subjektes Grenzen setzen könne, durch welche Aufstellungen sie sich als die Begründer des Nominalismus kennzeichnen [2]. Gegen ihre Verirrungen bildete der zunächst von Sokrates vertretene reflektierende Realismus die Reaktion. Sokrates unterschied den Begriff, den wir bilden, von den Denkinhalten, die in der Sache liegen und die wir nicht machen, sondern nur anerkennen [3]. Diese Denkinhalte brachte Platon mit der Intuition von den Vorbildern der Wesen in Verbindung und baute darauf seine Lehre von Ideen [4]. Er leugnete nicht, daß diese in gewissem Betrachte in den Dingen seien, in anderem Betrachte im göttlichen Geiste, aber zumeist gehen seine Äußerungen dahin, daß sie eine dingliche Selbständigkeit besitzen, und damit erneuerte er jenen hypostasierenden Realismus der Magier [5].

Gegen diesen erhob Aristoteles Einspruch, indem er den εἴδη, den Formen, nur ein in den Dingen immanentes Dasein zusprach, freilich mit Vernachlässigung des Gedankens, daß sie letztlich der göttlichen Weisheit entstammen [6]. Die Neuplatoniker suchten einen Ausgleich zwischen Platon und Aristoteles [7], während die Stoiker, deren Gedankenbildung im allgemeinen eine Erschlaffung zeigt, in den Nominalismus zurückfielen, indem sie lehrten: „Der Gedanke ist ein Gebilde des Geistes ohne Wesenheit und ohne Beschaffenheit

[1] Bd. I, §. 16, 3; 17, 6. — [2] Das. §. 23, 2. — [3] Das. §. 23, 4. — [4] Das. §. 25, 1. — [5] Das. §. 29. — [6] Das. §. 37. — [7] Das. §. 43.

und im Worte und Namen des Dinges beschlossen" [1]). Die Vertreter einer tiefer gehenden Spekulation erhoben Einspruch gegen diese Flachheit: Philon nannte solche, die den Ideen den Realgehalt absprachen, Verschnittene und zeigte, daß sie auf dem Wege zum Atheismus seien [2]), und Proklos weist den stoischen Irrtum nachdrücklich zurück; der Realismus behält also das letzte Wort, wie er das erste hatte; der Nominalismus erscheint nur als eine wiederkehrende Episode.

2. Der Verlauf des Kampfes der beiden Anschauungen im christlichen Mittelalter zeigt eine überraschende Ähnlichkeit mit deren Ringen im Altertume. Der älteren christlichen Weisheit ist es nicht zweifelhaft, daß der Halt und Kern der Dinge wie der Nerv alles Geschehens gedanklich ist, weil auf göttliche Gedanken und Ratschlüsse zurückgehend [3]). Gegen das Abgleiten in den Nominalismus ist sie noch mehr gesichert als die antike, da die christliche Wahrheit, das Gesetz des Heilands und die Gebote der Kirche den Kern einer Ideenwelt, eines Gedanklich-Wesenhaften bilden, welches sich nur dem völlig abgeirrten Sinne zum Namenwerke verflüchtigen kann. Die ältesten Scholastiker hatten an Augustinus' Erklärungen über die Ideen so bestimmte Fingerzeige, daß sie auch vor dem Irrtum, dieselben zu hypostasieren, bewahrt blieben. Vereinzelt ist die Abirrung des Johannes Eriugena [4]), den seine theosophische Denkweise in vedantistisch-eleatische Bahnen zu bringen droht. Die areopagitische Lehre von den Namen Gottes mißverstehend [5]), behauptete er, daß alle affirmativen Prädikate des göttlichen Wesens nur als Namen und uneigentliche Ausdrücke gebraucht werden: nominabiliter sive verbaliter, non tamen proprie sed translative [6]). Dann wären Gott-Schöpfer und der

---

[1]) Bd. I, §. 38, 4. — [2]) Das. §. 40, 5. — [3]) Das. §. 43, 2. — [4]) Die Schreibart: Eriugena ist durch Baeumker (Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. von Commer, VII, S. 346 u. VIII, S. 222) festgestellt und durch die Ableitung von Eriu, d. i. Ἰέρνη, Erin, Irland, begründet worden. Wenn er auch Scotus heißt, so erklärt sich dies aus der Bezeichnung Irlands als Scotia major, Stammland der Schotten. — [5]) Oben §. 54, 3 a. E. — [6]) Jo. Sc. Er. de div. nat. I, 78.

Schöpfungsgedanke und alle konstituierenden Ratschlüsse, die er umfaßt, auch nur Namen und es bliebe nur das unnennbare Eine gegenüber einer chaotischen Scheinwelt, in die wir nur durch unsere Gedanken und Worte Teil- und Grundstriche hineinzeichnen. So wenig dies nun auch Eriugenas Meinung war, so bleibt doch nicht ausgeschlossen, daß er aus seiner monistischen Grundanschauung nominalistische Konsequenzen gezogen habe. Es wird ein in jener Zeit lebender Johannes genannt, qui artem sophisticam vocalem esse disseruit[1]) und einige Gelehrte (Prantl, Hauréau) halten ihn für identisch mit Eriugena.

Der scholastische Nominalismus als Parteistandpunkt, wie ihn zuerst Roscelin, Canonicus von Compiegne, um 1089 vertrat, kann zwar dem der Sophisten insofern nicht verglichen werden, als er nicht das Produkt einer tiefgehenden Verirrung, sondern nur eine verkehrte Schulmeinung ist, aber auch er hängt mit Neuerungssucht und sozusagen mit einem dialektischen Übermute zusammen, wodurch ja auch die alte Sophistik charakterisiert wird. Zeitgenossen klagen über die moderni, welche Aristoteles und Porphyrios lieber in voce, d. i. nominalistisch nach ihrer neuesten Weisheit, als im Sinne des Boethius und anderer bewährter Erklärer deuten wollen. „Diese Dialektiker unserer Zeit“, sagt der hl. Anselmus von Canterbury mit Beziehung auf Roscelin und seine Anhänger, „oder richtiger diese Irrlehrer der Dialektik meinen, daß die allgemeinen Wesenheiten nichts als ein Hauch der Stimme seien (non nisi flatum vocis putant esse universales substantias); sie können unter der Farbe nichts anderes verstehen als einen [farbigen] Körper, unter der Weisheit eines Menschen nichts anderes als die [weise] Seele. Ihre Vernunft ist so an die Einbildungskraft gebunden, daß sie sich von ihr nicht losmachen und nicht herausheben kann, was für sich betrachtet werden muß“[2]). Roscelin erklärte die Zusammenfassung mehrerer Individuen unter einen Begriff für einen bloß subjektiven Akt, und konsequenter Weise sah er auch in

---

[1]) Bulaeus Hist. univ. Par. I, p. 174. — [2]) Anselm. de fid. trin. 2.

der Unterscheidung von Teilen eines Dinges lediglich eine subjektive Zerlegung desselben; mit der Beseitigung einer über die Einzelwesen übergreifenden Wesenheit mußte er auch die reale Gliederung des Einzelwesens preisgeben. Abälard sagt darüber: Fuit, memini, magistri nostri Roscelini insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat [1]).

Die Haltlosigkeit solcher Ansichten und die Heterodoxie, in welche ihr Urheber bei deren Anwendung auf die Trinitätslehre verfiel, was zur kirchlichen Verurteilung der Lehre führte, bewirkten ein baldiges Verschwinden dieser Form des Nominalismus. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts war sie so gut wie verschollen; Johann von Salisbury konnte damals schreiben: „Manche behaupten, die Worte selbst seien die Gattungen und Arten, doch diese Ansicht ist längst verworfen und verschwand mit ihrem Urheber" [2]).

Dazu hatte der Einspruch des großen Anselmus viel beigetragen, der dem Nominalismus die augustinisch-platonische Ideenlehre als Damm entgegenstellte. Die Allgemeinbegriffe sind nicht unsere Denkbehelfe, sondern gehen auf ein Wesenhaftes, die Ideen, an denen das Sinnlich-Wirkliche teilhaben muß, um zu existieren. In dem Dialoge de veritate wird gezeigt, daß nichts wahr sein kann, was nicht an der Wahrheit an sich partizipiert; in dem Gottesbeweise des Monologium wird erörtert, daß alle Güter relativ sind und ein höchstes Gut voraussetzen, an dem teilnehmend sie zu Gütern werden, welches Gut Gott ist.

3. Zur platonischen Hypostasierung der Allgemeinbegriffe schreitet Anselm nicht vor, wohl aber nähern sich ihr andere Scholastiker, wie Walther von Mortagne (Gauterus de Mauritania), dessen Ansicht Johann von Salisbury, der überhaupt eine gedrängte Geschichte dieses Kampfes gibt, mit den Worten darstellt: „Er stellt die Ideen auf, indem er Platon folgt und Bernhard von Chartres nachahmt und sagt, daß Geschlechter und Arten nichts davon ver-

[1]) Abael. de div. et def. p. 472 ed. Cousin. — [2]) Jo. Sar. Polycr. VII, 12; vgl. Metal. II, 17.

schiedenes (praeter eas) seien. Die Idee ist eben, wie Seneca feststellt, das ewige Vorbild der Naturerzeugnisse (eorum quae natura fiunt, exemplar aeternum) und da das Allgemeine nicht dem Vergehen unterliegt und nicht von irgend welchen Bewegungen berührt wird wie das Besondere, bei dem jeden Augenblick ein Ab- und Zufließen stattfindet, so heißt jenes mit Recht und eigentlich allgemein... Diese Ideen, d. i. die vorbildlichen Formen (exemplares formae), sind die Urgründe aller Wesen (rerum primaevae omnium rationes), unberührt von Abnahme und Zuwachs, unveränderlich und ewig, so daß sie, wenn die ganze Körperwelt zugrunde ginge, nicht vergehen könnten" [1]).

Dem Zuge zur Substanziierung des Allgemeinen kann der Dichter noch mehr nachgeben als der Philosoph; so finden wir in dem Lehrgedichte Anticlaudianus des Alanus von Lille (ab Insulis) eine Stelle, in der die Ideenwelt fast als ein Schatzhaus vorgestellt wird. Die personifizierte Weisheit hat die Schöpfung der Menschenseele von Gott erbeten und auf dessen Geheiß sucht die Noys (no-ys, in der man den Nus kaum wieder erkennt) das Vorbild dazu aus, welchem er das Siegel der eigenen Form aufprägt:

Tunc Noys ad regis praeceptum singula verum
Vestigans exempla novam requirit ideam.
Inter tot species speciem vix invenit illam
Quam petit; offertur tandem quaesita petenti.
In cujus speculo locat omnis gratia sedem....
Hanc formam Noys ipsa Deo praesentat, ut ejus
Formet ad exemplar animam: tunc ille sigillum
Sumit, ad ipsius formae vestigia formam
Dans animae, vultum qualem deposcit idea,
Imprimit exemplo, totas usurpat imago
Exemplaris opes loquiturque figura sigillum [2]).

Andere Verehrer Platons nahmen darauf Bedacht, auch Aristoteles gerecht zu werden; so Gilbert von Poitiers, von dem Johannes von Salisbury sagt: „Er schrieb die Universalität den

[1]) Jo. Sar. Metal. II, 17. — [2]) Alan. ab Ins. Anticlaud. VI, 7, b. Migne T. 210, p. 548.

angeborenen Formen (formis nativis) zu und bemühte sich, diese konform zu machen. Es ist aber die angeborene Form das Abbild der ursprünglichen (originalis exemplum), nicht im göttlichen Geiste subsistierend, sondern den Geschöpfen innewohnend (inhaeret); sie wird in der griechischen Sprache *εἶδος* genannt und verhält sich zur Idee, wie das Beispiel zum Muster; sie ist sinnlich in dem Sinnendinge, aber wird vom Geiste als unsinnlich erfaßt (concipitur), sie ist singulär in den Einzelwesen, aber universell in deren Gesamtheit“ [1]). Hier tritt die Form zwischen die Idee und das Einzelwesen und zwar, wie aus anderen Äußerungen Gilberts zu ersehen ist, als eine von dem Individuum unterschiedene Realität gefaßt, so daß nicht bloß das Vorbild, sondern auch das Wesen des Dinges substanziiert erscheint, also die versuchte Annäherung von Aristoteles in Wahrheit eine Entfernung von ihm wird.

Gelungener ist der Einigungsversuch, den Johannes von Salisbury selbst macht, der die Universalien den Dingen immanent faßt, so daß sie ohne diese kein Dasein haben (ut esse non habeant deductis singularibus); sie werden vom menschlichen Geiste gebildet (quasi quaedam sunt figmenta rationis), aber in ihnen wird das Wesen des Dinges aufgefaßt, gleichsam in dem ungetrübten Seelenspiegel, in Bildern, welche die Griechen Gedanken oder Bilderscheinungen nennen: Sunt genera et species non quidem res a singularibus actu et naturaliter alienae, sed quaedam naturalium et actualium phantasiae renitentes intellectui, de similitudine actualium tanquam in speculo nativae puritatis ipsius animae, quas Graeci *ἐννοίας* sive *εἰκονοφάνας* appellant, hoc est rerum imagines in mente apparentes [2]). Woher Johann den zweiten, der Emendation bedürftigen Ausdruck hat, ist nicht ersichtlich. Unsere Vernunft, lehrt er weiter, trennt das Einfache und Begriffliche von dem Zusammengesetzten und Sinnlichen und darin zeigt sich ihre Ebenbildlichkeit mit der göttlichen, welche jene Begriffe und Formen von sich ausgehen ließ [3]).

---

[1]) Jo. Sa. Metal. II, 17. — [2]) Ib. II, 20. — [3]) Jo. Sa. Policr. II, 18.

4. Eine Formel, welche die Universalien als Ideen, als immanente Formen und als abstrahierte Begriffe erfassen ließ, gab die von dem arabischen Denker Avicenna, eigentlich Ibn Sina, um 1000 aufgestellte, durch Averroes gangbar gemachte Distinktion an die Hand, welche die Scholastiker in der Form wiedergeben: Die Universalien sind zuerst intellectualia, d. i. im göttlichen Geiste und als solche noch nicht vielfach: ante multiplicitatem; dann sind sie naturalia, d. i. in den Sinnendingen, vervielfacht: in multiplicitate; endlich sind sie logica, d. i. in unserem Denken verarbeitet und von der Vielfachheit wieder zur Einfachheit zurückgeführt: post multiplicitatem[1]).

Viel verbreitet war diese Formel in der Gestalt: Universalia ante rem: die göttlichen Vorbestimmungen der Dinge, die Ideen; universalia in re: die gedanklichen Daseinselemente der Dinge, die Formen; und universalia post rem, die von uns durch Abstraktion gebildeten Allgemeinbegriffe. Diese Fassung hat immer noch den Mißstand, daß im Grunde die Ideen nur uneigentlich, und die Formen in den Dingen gar nicht universalia genannt werden können, da dieser Begriff von der abstrahierenden verallgemeinernden Denktätigkeit nicht loszulösen ist. Albert der Große setzt dafür besser den Ausdruck Form, und seine Bestimmung lautet: „Resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu, separatur a rebus“[2]).

Alle Dunkelheit behebt aber erst die Darstellung des heiligen Thomas von Aquino, welcher zeigt, daß die Allgemeinheit nicht Attribut der Sache ist, sondern dem Wesen der Sache erst dadurch

---

[1]) J. H. Löwe, Der Kampf zwischen dem Realismus und dem Nominalismus im Mittelalter, sein Ursprung und sein Verlauf. Aus den Abhandlungen der k. böhm. Ges. der Wiss. VI, 8, 1876, S. 73. Die Abhandlung gibt die vollständigste Darlegung der einschlägigen Aufstellungen. — Eine neuere wertvolle Darstellung ist die von de Wulf: Le problème des universaux dans son évolution historique im Archiv für Geschichte der Philosophie 1896. — [2]) Alb. M. de nat. et orig. an. I, 2.

beifällt, daß es erkannt wird, und daß die Allgemeinheit darin der Wahrheit analog ist. Seine Lehre formuliert Kleutgen mit den Worten: „Es gibt Dinge, welche ihrem ganzen und vollendeten Sein nach außer dem erkennenden Geiste da sind, z. B. dieser Mensch, dieser Stein; es gibt andere, die außer dem Geiste gar nicht sind, wie Träume und Phantasien; es gibt aber auch manches, das in der Wirklichkeit seinen Grund hat, jedoch erst durch die Tätigkeit des erkennenden Geistes sein volles und eigentümliches Sein erhält. Zu diesem gehört z. B. die Wahrheit. Das Sein der Dinge ist der Grund der Wahrheit; die Wahrheit selbst aber besteht darin, daß die Dinge erkannt werden, wie sie sind. Die Wahrheit ist also ihrem eigentlichen Sein nach (formaliter) im Geiste, in den Dingen aber ihrem Grunde nach (fundamentaliter). Daher nennen wir auch die Dinge nur mit Beziehung auf die Erkenntnis wahr. So verhält es sich auch mit dem Allgemeinen; es ist seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste. Wir müssen nämlich in dem Allgemeinen die Sache selber von ihrer Allgemeinheit unterscheiden. Die Sache, welcher die Allgemeinheit zukommt, ist in den Dingen, nämlich ihre Natur und Wesenheit; die Allgemeinheit aber ist zwar ihrem Grunde nach in eben dieser Natur enthalten; aber sie besteht doch nur durch die Betrachtung des Geistes“ [1]). — Gemeinhin wird dabei an den menschlichen Geist gedacht, aber die Dinge haben auch eine Beziehung zu dem sie vordenkenden göttlichen Geiste und sie können auch darum wahr und die sie vorbildenden Gedanken allgemein heißen. „Die Naturdinge, aus welchen unser Geist seine Erkenntnis schöpft, mensurieren ihn und sind selbst durch den göttlichen Geist mensuriert, in welchem alles Geschöpfliche ist, wie alle Kunstwerke im Geiste des Künstlers. So ist der göttliche Geist mensurierend, aber nicht selbst mensuriert, das Naturwesen mensurierend und mensuriert, unser Geist ist mensuriert, aber nicht die Naturdinge mensurierend, sondern nur seine Kunstprodukte [2]).“

---

[1]) Jos. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I², 1878, S. 261 f., woselbst die Nachweisungen. — [2]) S. Thom. d. de veritate 1, 2 u. 8; vgl. Ib. 1, 8 und Sum. theol. I, 16, 1.

Damit ist das Problem der Universalien in vollkommenerer Weise gelöst, als es das Altertum vermocht hatte, und die Thomistenschule hielt diese Lösung für die ganze folgende Zeit fest; allein wie im Altertum vermöge einer Erschlaffung des Denkens der Rückfall in den Nominalismus erfolgte, den wir bei der Stoa antreffen, so kommt in der Scholastik des 14. Jahrhunderts ein erneuter Nominalismus auf, nicht wie der ältere dem dialektischen Übermute, sondern dem Nachlassen der spekulativen Kraft und der Verengerung des Horizontes entstammend. Ihn hat der Realismus mit noch größerer Energie bekämpft, als Philon und die Neuplatoniker die stoische Erkenntnislehre, und er verschwindet seit Anfang des 16. Jahrhunderts aus der Scholastik, um freilich außerhalb derselben um so üppiger ins Kraut zu schießen[1]). Im Kreise der besonnenen, auf Festhalten der errungenen Erkenntnisse bedachten Denker behält auch hier der Realismus das letzte Wort, wie er das erste hatte. Der ganze Kampf erscheint noch ausgesprochener als im Altertum, lediglich als eine Episode, welche der Klärung der realistischen Grundanschauung dient, und ist nicht entfernt etwa als das Ringen zweier gleichberechtigten Prinzipien zu fassen, das, wie man wohl gemeint hat, nur durch die allgemeine Ermattung seinen Abschluß gefunden hätte.

5. Vergleicht man den Verlauf der Kontroverse im Altertum und im christlichen Mittelalter, so muß man dem letzteren einräumen, daß dieses dieselbe mit weit größerem Ernste geführt und zu befriedigenderem Abschlusse gebracht hat als das Altertum. Die Frage wird von vornherein über das Niveau der Dialektik hinausgehoben, nach ihrer Bedeutung für die Metaphysik, speziell die Ontologie, erkannt und mit Problemen der rationalen Theologie in Verbindung gebracht. Roscelin selbst versuchte seine Theorie an dem Trinitätsdogma und scheute die Konsequenz nicht, daß, wenn nur das Einzelne existiert und es keine übergreifende Wesenheit gibt, auch die drei Personen der Gottheit als drei Götter zu fassen sind,

---

[1]) Kleutgen a. a. O. S. 329 und unten §. 82.

und es war selbstverständlich, daß die **kirchliche Autorität** diese Konsequenz und deren Grundanschauung verwarf. Auch Gilberts Lehre verfiel der Zensur des Lehramts der Kirche, weil seine Unterscheidung der Wesenheit von dem Dinge, also auch von der Person, auf die Trinität angewandt, zum Quaternismus führen mußte, d. i. zu der Lehre, daß in Gott nicht bloß die Personen voneinander real verschieden sind, sondern auch diese von ihrem Wesen[1]).

Diese Zensuren der Kirche waren keine hierarchischen Übergriffe in das Gebiet der freien Forschung, sondern durch das richtige Verständnis von dem untrennbaren Zusammenhange der Gottes- und der Weltanschauung geleitete Entscheidungen, welche sich als der Ergründung der Wahrheit höchst förderlich zeigten. Erdmann trifft hier in der Sache, wenngleich nicht durchweg im Ausdrucke, das Richtige, wenn er sagt: „Daß die Kirche in diesem Streite nicht nur die dogmatische Ketzerei verurteilte, sondern zugleich sich gegen die metaphysischen Prinzipien erklärte und damit die alte dialektische Schulkontroverse zu einer kirchlichen Hauptfrage erhob, war nicht eine Verleugnung der Weisheit, die sie sonst gezeigt hatte, sondern ging aus dem ganz richtigen Gefühle hervor, daß, wer den Dingen mehr Realität einräumt als den Ideen, mehr dieser Welt anhänge als dem idealen Himmelreiche. Darum war es nicht ein Verranntsein in die eigenen Ansichten, welche den Anselm solche Dialektik häretisch nennen läßt, sondern für jeden aufmerksamen Beobachter wird die Bedeutung, die einer den Universalien einräumt, zum Maßstabe seiner Stellung zur Kirche... Daß der Nominalismus, konsequent durchgeführt, zur **Vergötterung der Dinge** führen müsse, war keine Verläumdung des Anselm, es liegt in der Natur der Sache[2])."

Man hat darüber gespottet, daß in Fragen, welche die Kirche für wichtig genug hielt, um Lehrentscheidungen zu treffen, eine Stelle des Porphyrios und eine von den Arabern gefundene Formel, welche das Problem der Universalien gelöst hatte, ehe das Abendland es

---

[1]) Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 495 und 501; vgl. oben §. 60, 5. — [2]) J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I², S. 259.

noch aufgeworfen, Instanzen gebildet hätten. Jene Stelle steht in Porphyrios' Isagoge und war durch Boethius' Übersetzung derselben gangbar geworden; sie bezeichnet die Fragen, ob die Allgemeinbegriffe subsistieren oder nur in den Vorstellungen liegen, ob sie im ersten Falle körperlich oder unkörperlich, transzendent oder den Dingen immanent sind, als eine Sache „sehr tiefgehender Untersuchung“ [1]). Die Stelle des vielbenutzten Buches mag manche zur Beschäftigung mit der offengelassenen Frage angeregt haben, aber den Antrieb zu der ganzen weitgreifenden Untersuchung brauchten die christlichen Denker nicht aus der mittelmäßigen Schrift des Neuplatonikers zu schöpfen; der Nerv der Untersuchung ist die Klärung der realistischen Grundanschauung; die Unterscheidung der transzendenten Gottesgedanken und ihrer Verwirklichung in den Dingen, aus welchen sie der Verstand wieder herausliest, gab ihnen schon die paulinische Stelle von den invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta an die Hand [2]) und noch bestimmter die augustinische Unterscheidung von dem schöpferischen Sehen Gottes und dem nach-denkenden Sehen der Menschen [3]). Die arabische Formel ist nutzbar, aber gibt nicht die endgültige Lösung der Schwierigkeit, und die ihr zugrunde liegende richtige Anschauung hat die moslemischen Denker nicht vor dem Abgleiten in pantheistische Verkehrtheiten bewahrt; derselbe Averroes, der jene gangbar machte, fälschte die Lehren des Aristoteles durch monistische Deutung und häufte Irrtümer auf, deren Widerlegung den Scholastikern weit mehr Mühe kostete, als ihnen alles von den Arabern Dargebotene Förderung gewährte [4]). Die Gegner der Scholastik seit dem 16. Jahrhundert erblicken in der Universalienfrage den Beleg für die Spitzfindigkeit und Unfruchtbarkeit dieser Denkrichtung. Ihnen gilt der Nominalismus für die einzig mögliche Ansicht, so daß ein Disput darüber Zeitverlust sei. Vor dem Fortschritt der Philosophiegeschichte konnte diese armselige Ansicht nicht bestehen; seit H. Ritter lernte man die Bedeutung des Problems

---

[1]) Sie ist im Wortlaute Bd. I, §. 43, 1 mitgeteilt. — [2]) Ro. 1, 20; vgl. oben §. 54, 3 a. E. — [3]) Oben §. 64, 4 a. E. — [4]) Unten §. 72.

wieder verstehen. **Windelband** bemerkt darüber: „Das Universalienproblem kann nach dem heutigen Stande der Wissenschaft nicht als endgültig gelöst angesehen werden. Dahinter aber erhebt sich die allgemeinere und schwierigere Frage, welch eine metaphysische Bedeutung jenen allgemeinen Bestimmungen zukommt, auf deren Erkenntnis alle erklärende Wissenschaft hinausläuft. Deshalb ist den Forschern von heute, welche den Universalienstreit als abgetan zum Gerümpel werfen möchten, solange sie nicht mit voller Sicherheit und Klarheit anzugeben wissen, worin die metaphysische Wirklichkeit und Wirksamkeit dessen besteht, was wir ein Naturgesetz nennen, noch immer zuzurufen: Mutato nomine de te fabula narratur[1])."

Windelband irrt, wenn er meint, „hinter" der Universalienfrage stecke eine „schwierigere", etwa vom modernen Denken erst aufgeworfene. In Wahrheit ist jene Frage eine metaphysische, und die moderne Fassung, welche statt der Wesenheiten „Gesetze" sucht, berührt das Wesentliche nicht. Die meisten Modernen sind ebenso naive Nominalisten wie jene Antischolastiker. Auch mit dem Darwinschen Problem wird die Frage nicht mit Unrecht in Verbindung gebracht. **Eugen Dreher** sagt in seinen nachgelassenen „Philosophischen Abhandlungen", die mit Darwin entbrannte Frage nach der Realität der Tierarten sei geradezu eine neuere Phase des scholastischen Universalienstreites.

---

[1]) **Windelband**, Geschichte der Philosophie 1892, S. 276.

§. 70.

Die Fortbildung der Metaphysik durch den scholastischen Realismus.

1. Die Art und Weise, wie die Scholastik das Problem der Universalien behandelte und löste, kann zeigen, daß sie sich nicht damit begnügte, die Metaphysik wiederzufinden, sondern über das von den Alten Gefundene mit Glück hinausging. Philon, Proklos u. a. waren dabei stehen geblieben, den Nominalismus abzuweisen, aber hatten nicht eigentlich die Streitfrage gelöst, da sie klarzustellen unterließen, daß zwar nicht der Allgemeinbegriff, wohl aber die Allgemeinheit desselben von dem denkenden Geiste herstammt, also der Nominalismus, mit seiner Betonung der Selbsttätigkeit des Geistes, insoweit Recht hat und nur in der Leugnung eines objektiven Korrelats des Begriffes irrt. Aber auch die **universalia ante rem** und **in re** hatten die Alten nicht befriedigend unterschieden, da sie den Ausgleich von Platonismus und Aristotelismus, wenigstens nach ihren erhaltenen Äußerungen zu urteilen, mehr gefordert als durchgeführt haben. Diese alte Schuld hat die Scholastik nun in bester Form abgetragen und damit einen Mißklang beseitigt, der vorher manchen Freund der idealen Weltauffassung beirrt hatte; in dem höheren Elemente der christlichen Anschauung werden die alten Gegensätze endgültig ausgeglichen.

Den Weg hatte Augustinus gewiesen, welcher auf die Einsenkung der Ideen in den Stoff weit mehr Bedacht nimmt als die Platoniker. Er setzt idea und ratio, letzteres λόγος entsprechend, gleich und lehrt, daß der Schöpfungsakt die Setzung der Formen

mit der der Materie vereinigt habe[1]). Auch der Satz des Boethius gab den rechten Fingerzeig: A formis, quae sunt sine materia, veniunt formae, quae sunt in materia[2]). Die Ideen haben bei den christlichen Denkern von vornherein den Zug, immanent zu werden, vermöge der durch das Evangelium gegebenen Verbindung der Begriffe der Weisheit und des Lebens und der Verschränkung der invisibilia und visibilia[3]). Das Sinnliche kehrt sich von dem Übersinnlichen nicht ab wie bei Platon, und begnügt sich auch nicht mit einem innewohnenden Übersinnlichen wie bei Aristoteles, sondern sucht einen Anschluß an eine höhere Ordnung. Die causa efficiens conformis effectui, also die vorbildliche Ursache, erhält ihre Stelle neben der causa formalis und der causa finalis[4]). Die Scholastiker verbinden den Schöpfungsbegriff, dem Platon nahe gekommen war, mit dem Naturbegriffe, den Aristoteles gefunden hatte; sie würdigen das von der höchsten Ursache ausgehende Gesetz und zugleich den in den Wesen liegenden und treibenden Zweck[5]) und dies darum, weil sie das von den Neuplatonikern gesuchte: Von Gott aus und zu Gott ein[6]), in seiner ganzen Tiefe fassen[7]).

Die von Aristoteles oft berührte, aber nirgend erledigte Aporie, daß in einem Betrachte die Form, εἶδος, das höchste Daseinselement ist, in anderem Betrachte aber das Einzelding die abschließende Daseinsstufe darstellt[8]), findet bei den Scholastikern ihre Lösung. Thomas von Aquino erörtert die Frage im Anschlusse an den augustinischen Ausspruch, daß ein Lebendiges (substantia vivens) höher (melius) ist als ein Unlebendiges[9]), woraus man folgern könnte, daß die Dinge in Gott ein wahreres Sein haben als in sich selbst (quod verius sint res in Deo quam in se ipsis). Diese Folgerung aber sei durch die Distinktion von nobilis und verius Esse abzuschneiden: „Gehörte zur Bestimmung (si esset de ratione)

---

[1]) Oben §. 65, 2. — [2]) Boeth. de trin. I; vgl. Thom. Sum. theol. I, 65, 4. — [3]) Oben §. 54, 4; Thom. Sum. theol. I, 18, 4. — [4]) Bonav. Comp. theol. I, 15. — [5]) Bd. I, §. 37, 6. — [6]) Das. §. 43, 6, unten §. 77, 1. — [7]) Unten §. 76, 3. — [8]) Bd. I, §. 37, 2. — [9]) Aug. de ver. rel. 29.

der Naturwesen nur die Form und nicht auch der Stoff, so hätten die Naturwesen in jedem Betrachte in ihren Ideen im göttlichen Geiste ein wahreres Dasein als in sich selbst; wie ja Platon lehrte, daß der Mensch an sich (homo separatus) der wahre Mensch gewesen sei, der verkörperte Mensch dagegen nur Mensch durch Teilnahme (per participationem). Weil aber der Stoff zur Bestimmung der Naturwesen mit gehört, so muß man sagen, daß diese zwar im göttlichen Geiste schlechtweg ein wahreres Dasein haben (verius Esse simpliciter habent) als in sich selbst, weil jenes ungeschaffen ist, dieses dagegen geschaffen, aber daß sie, wie z. B. der Mensch, das Pferd dies Dasein in sich als ein wahreres, weil ihrer Natur gemäßes Dasein besitzen (Esse hoc verius habent in propria natura) als im göttlichen Geiste, weil es zur Wahrheit des Menschen gehört, stofflich zu sein, was er im göttlichen Geiste nicht ist, gerade wie ein Haus ein edleres Dasein hat im Geiste des Künstlers als im Stoffe, und dennoch das stoffliche Haus mit größerer Wahrheit Haus genannt wird, als das Haus im Geiste, weil jenes ein wirkliches ist (in actu), dieses nur ein „mögliches“ (in potentia[1]). — Der christliche Denker kann das sinnlich-wirkliche Ding höher und wahrer nennen als das in Gott vorgedachte, weil er darin den, sozusagen, ausgetragenen Gottesgedanken sieht, während bei Platon und versteckterweise auch bei Aristoteles die Materialisierung immer als eine gewisse Verschlechterung gefaßt wird.

2. Für die Ideenlehre bildet bei den Scholastikern die Handhabe die Lehre der Heiligen Schrift über die Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen: dieser ist geschaffen ad imaginem Dei et similitudinem. Den Anfang der spekulativen Entfaltung dieser Anschauung macht Petrus Lombardus († 1164) in seinen Sentenzen. Er bezieht das Wort imago auf die Ähnlichkeit mit Gott, welche die Wahrheitserkenntnis verleiht, den Ausdruck similitudo aber auf jene, die sich im Wollen, der Tugend, der Liebe ausspricht. Mit anderer Wendung sagt er, daß sich beide Ausdrücke wie Form und

---

[1]) Sum. theol. I, 18, 4 ad 3; vgl. unten §. 78, 3.

Natur verhalten: Imago pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Der Mensch ist das Bild Gottes, weil das Bild Gottes in ihm ist: wie ja sowohl die Tafel — wir würden sagen: die Leinwand — als auch das Bild imago heißen kann. Der Mensch ist nur ein unvollkommenes Ebenbild, was der Ausdruck ad imaginem besagt; der Sohn Gottes, das vollkommene Abbild des Vaters, heißt nie so, sondern nur imago[1]).

Hier liegt gleichsam noch zusammengeschlossen, was die Nachfolger ausführen. Sie dehnen die Betrachtung vom Menschen auf die Dinge aus, und ziehen die mit imago synonymen, schon von Augustinus damit verknüpften Ausdrücke: exemplar, Urbild, ratio, Urgrund und idea, Idee, heran. Der hl. Bonaventura bestimmt ihren Unterschied dahin: „Die Ideen, das Urbild und die Urgründe sind so in Gott, daß die Idee die Ursache bezeichnet, die einen ihr ähnlichen Erfolg bewirkt (idea importat causam efficientem conformem effectui), Urbild dagegen die Formalursache, und Urgrund die Zweckursache. Gott ist aller Dinge Prinzip, von dem sie sind, Form und Urbild, dem sie nachgebildet sind und Endzweck, auf den sie ausgehen" (principium a quo sunt, forma et exemplar ad cujus imitationem sunt, et finis ad quem sunt). Das Urbild ist eines, weil es die Ursache (causa) bezeichnet und in der Ursache das Verursachte (causata) eines ist; die Urgründe und Ideen dagegen sind vielfach, weil in sie die Beziehung auf die Dinge gelegt wird. Die Idee wird definiert als die dem Meister bei dem Werke vorschwebende, als Vorbild dienende Form: Hoc importat nomen ideae, ut sit quaedam forma intellecta ab agente, ad cujus exemplum exterius opus producere intendit. Sie ist in Gott vielfach propter pluralitatem ideatorum; moraliter loquendo, wie der Mystiker zufügt, d. h. symbolisch gesprochen, ist sie vielfach, „wie der Ast am Baume, die Biene in der Blume, das Schiff am Gestade, die Schrift im Buche, der Vogel im Neste, der Fisch im Bache, wie jedes Wesen in seinem Elemente, wie der Stern

---

[1]) Petr. Lomb. Sent. I, Dist. 16, 4.

am Firmamente, das Bild im Spiegel, das Wachs im Siegel, der Edelstein im Golde, der Honig in der Wabe[1]).

Dem mit dem Ideenbegriffe verbundenen Begriffe der Teilnahme wird besondere Aufmerksamkeit zugewandt, zumal er für die christlichen Denker eine soteriologische Nebenbedeutung hat[2]). Platon hatte den Begriff der Teilnahme ungenügend bestimmt, und es konnte ihm Aristoteles den Vorwurf machen, daß er in poetischen Metaphern rede[3]). Er hatte nur die *μέθεξις* der Dinge an den Ideen erwogen, nicht aber die der Ideen an dem Einen, also an Gott. Auf dieses Verhältnis stützen aber die Scholastiker den Begriff der Teilnahme. „Platons Meinung", sagt Thomas, „war unhaltbar, insofern er die Formen der Dinge als getrennt subsistierend ansah, wie dies Aristoteles so vielfach rügt, aber es ist doch schlechthin richtig (absolute verum), daß es ein Erstes gibt, welches durch seine Wesenheit (per suam essentiam) seiend und gut ist, von uns Gott genannt, welcher Anschauung ja auch Aristoteles beipflichtet. Nach diesem Ersten (a primo), welches durch seine Wesenheit seiend und gut ist, kann Jedwedes gut und seiend genannt werden, insoweit es an jenem Teil hat nach Art einer gewissen Ähnlichkeit, sei es auch nur in entfernter und mangelhafter Weise (inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remote et deficienter); so wird Jedwedes gut genannt vermöge der göttlichen Güte als dem vorbildlichen, wirkenden und zielsetzenden Urprinzip aller Güte (sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis); es heißt gut vermöge der Ähnlichkeit mit der göttlichen Güte, die ihm innewohnt (inhaerente), die dem Wesen nach (formaliter) seine Güte ist und ihm ihren Namen leiht (denominans ipsum). So gibt es eine Güte in allem Guten und doch eine Vielfachheit in der Güte" (multae bonitates[4]). — Diese Unterscheidung von Esse per essentiam und Esse per participationem bildet

---

[1]) Comp. theol. ver. I, 25; Op. ed. Ven. 1755, VII, p. 24. — [2]) Oben §. 54, 3. — [3]) Bd. I, §. 37, 4. — [4]) Sum. theol. I. 6, 4.

zugleich einen Damm gegen den Monismus, da sie den Abstand von Schöpfer und Geschöpf befestigt [1]).

Die Ideen sind nun nach Thomas nichts anderes als die verschiedenen Weisen der Nachbildung der göttlichen Wesenheit in den Kreaturen. Jede Kreatur hat eine besondere Form (propriam speciem), wonach sie in irgendwelcher Weise an der Ähnlichkeit der göttlichen Wesenheit teil hat, und indem Gott seine Wesenheit als so und nicht anders von dieser bestimmten Kreatur nachahmbar erkennt, erkennt er sie als das der Kreatur eigentümliche Gedankliche und Vorbild" (Inquantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae [2]). Damit ist die Frage beantwortet, die Platon nur streift, wie die Ideen aus dem Urguten stammen und zugleich die andere bejaht, welche die Platoniker diskutierten, ob es Ideen der Einzeldinge gebe.

3. Auch den Punkt, der bei Platon im Dunkeln bleibt, und den die Neuplatoniker nur in ein Zwielicht rücken, stellen die Scholastiker, Augustinus folgend, klar, die Frage der Einheit und Vielheit der Ideen. „Die Einheit der göttlichen Wesenheit", sagt Alexander von Hales, „schließt nicht eine Mehrheit (pluralitatem), ja eine unendliche Zahl der Ideen in Gott aus, weil in Gottes Wesenheit alle Gedanken der geschaffenen oder noch zu schaffenden Einzelwesen in voller, aber nicht verschwimmender Einheit zusammengefaßt sind" (in una inconfusa unitate sint convolutae [3]). Die Idee der Ideen aber ist die lebendige Kunst (ars viva), vermöge deren (secundum quam) alles Geschaffene und Zu-schaffende im göttlichen Verstande ruht, nämlich die Wesenheit und Weisheit Gottes, aus der, durch die und nach der als Vorbild alle Dinge ewig hervorgebracht werden" [4]).

In gleichem Sinne sagt Wilhelm von Auvergne von der Schöpfung: „Der göttliche Verstand, erfüllt von lebendigen Ge-

---

[1]) Kleutgen, Philosophie der Vorzeit II², S. 21. — [2]) Sum. theol. I. 15, 1 ad 3. Näheres unten §. 77, 4. — [3]) Alex. Ales. Sum. un. theol. 14, 3, 4; vgl. oben §. 64, 4. — [4]) Ib. 23, 2, 4.

danken (plenus rationum viventium), enthielt gleichsam als vorbildliche Welt (quasi mundus archetypus) aller Dinge Ideen, als vollkommenste Vorbilder, noch ehe die Dinge für sich waren; aber auch jetzt, nachdem sie durch sein Wort geschaffen sind, faßt und hält Gott selbst Alles in seiner Unermeßlichkeit in sich, beeinflußt und erfüllt es mit seiner Kraft, hegt und nährt es mit seinem Leben" (Ipse Deus est continens et circumdans omnia immensitate sua, omniaque influens et replens virtute sua, vitâque confovens et nutriens [1]).

Die monistische Mißdeutung solcher Aussprüche wird mit voller Bestimmtheit abgewiesen: „Bemerke", sagt Alexander, „daß es ein Anderes ist zu sagen: Alles in sich selbst ist göttliche Wesenheit; und ein Anderes: in Gott ist Alles göttliche Wesenheit; jenes ist häretisch [2]." Den monistischen Irrtum hielt noch sicherer die Einsicht fern, daß die göttliche Weisheit als das ewige Wort einen hypostatischen Charakter hat. Anselm sieht, Augustinus folgend, in dem inneren Sprechen, als der Erzeugung des Logos eine Vermittelung des Schöpfungswerkes: „Jene Form der Dinge, welche in Gottes Geiste den zu schaffenden Dingen vorausging, was ist sie anders als ein im Geiste vollzogenes Sprechen der Dinge (quaedam in ipsa ratione locutio), wie der Werkmeister, der ein Werk seiner Kunst herstellen will, es zuerst in einer geistigen Konzeption in sich ausspricht (intra se dicit mentis conceptione). Ich meine hier ein Sprechen im Geiste oder in der Vernunft, bei welchem nicht an Worte, die etwas ausdrücken sollen, zu denken ist, sondern die Dinge selbst, die zukünftigen oder die gegenwärtigen durch lebhaftes Vorstellen im Geiste geschaut werden" (acie cogitationis in mente conspiciuntur [3]). — Daß Ideen überhaupt anzunehmen sind, ist den realistischen Scholastikern ausgemacht und sie weisen den Einspruch des Aristoteles gegen dieselben zurück, am entschiedensten Bonaventura, dessen Polemik gegen Aristoteles hier eine Stelle finden möge, weil sie ein Beleg dafür ist, wie entschlossen sich die

[1]) Guil. Arv. de univ. II, 2, 83 cf. I, 1, 23, 27; de Deo 13. — [2]) Alex. l. l. 23, 4, 3. — [3]) Ans. Monol. 10.

Scholastiker von der sonst so hochgehaltenen Autorität lossagen, sobald diese den christlichen Grundanschauungen widerstritt. Bonaventura sagt in der Erklärung des Sechstagewerkes:

„Gott schied das Licht von der Finsternis; dies ist von den Engeln gesagt, gilt aber auch von den Philosophen. Warum sind manche von ihnen der Finsternis gefolgt? Weil sie zwar die erste Ursache erkannten, den Anfang und das Ende von Allem, aber über die Mittelglieder uneins waren (in medio diversificati sunt). Manche leugneten, daß in der ersten Ursache die Vorbilder der Dinge (exemplaria rerum) liegen, und das Haupt dieser scheint Aristoteles zu sein, welche am Eingange und am Schlusse der Metaphysik und sonst an vielen Stellen die Ideen Platons so schroff abweist (execratur). Dementsprechend lehrt er, daß Gott nur sich erkenne, der Erkenntnis von Anderem sich entschlage und nur als Gegenstand des Verlangens und der Liebe des All bewegt. Er leugnet, daß Gott ein Wissen des Besonderen (particularia) habe, und damit zumal hängt sein prinzipieller Einspruch gegen die Ideen zusammen; so in der Ethik, wo er behauptet, das höchste Gut sei keine Idee. Aber seine Argumente sind nichtig und sein Kommentator (Averroes) widerlegt sie... Jener Mißgriff führte ihn zu dem dreifachen Irrtume, daß ihm die Vorbildlichkeit, die göttliche Vorsehung, die Weltordnung unverstanden bleiben (occultatio exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae). Daraus aber erfließt eine solche Verblendung (caecitas et caligo), wie sie sich in seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt zeigt . . . Die solches aufstellten, verfielen in Irrtümer und von ihnen gilt es: sie wurden nicht von der Finsternis geschieden; die Irrungen sind schlimmster Art, und von diesem Brunnen der Finsternis ist der Zapfen noch nicht zugedreht; sie ist die ägyptische Finsternis. Mag er auch vieles hell gesehen haben, auf Grund der Einsicht seiner Vorgänger, so erlischt doch das Licht in diesen Irrtümern; aber Viele, welche sehen, daß Aristoteles in Anderem so groß ist und so viel Wahres gesagt hat, wollen nicht glauben, er habe in jenen Punkten geirrt. Dem stelle ich den Satz entgegen: Das ewige Licht ist das Vor-

bild von Allem, und dazu vermag der Geist sich aufzuschwingen und vorzudringen, wie es der Geist der edlen alten Denker auch getan[1])."

4. Die Grundbegriffe der aristotelischen Ontologie werden von den Scholastikern nach ihrer vollen Bedeutung erkannt, in Wechselbeziehung gesetzt, in ihre Verzweigungen und Konsequenzen verfolgt und über die Sphäre des Endlich-Bedingten hinaus auf das Unbedingte angewendet. Als der Nerv der Formenlehre wird ihre Bestimmung erkannt, in dem Formbegriff ein Bindeglied von Erkennen und Sein an die Hand zu geben. Der Gedanke, daß die Form dem Dinge sein Wesen und dem Geiste dessen Erkenntnis gibt, wird in der Formel ausgedrückt: Forma dat esse et distingui. Die reale und begriffliche Seite werden durch eigene termini unterschieden; die Aussage über das Reale ist secundum rem et subjective, jene über die Vorstellung secundum rationem et objective, wobei subjektiv und objektiv in einem dem heutigen Sprachgebrauche entgegengesetzten Sinne gebraucht werden: subjectum, als Übersetzung von *ὑποκείμενον*, entspricht unserem Objekt, objectivum ist was von obicere, Vorstelligmachen, herrührt, also das Subjektive, auch intentionale, von intentio, Vorstellung (schon bei Augustinus) genannt[2]).

Wie über das Motiv der Formenlehre, so sind sich die Scholastiker auch über deren Vorzüge vor der platonischen Doktrin klar, welche uns das Sein zu erklären sucht, aber das Geschehen beiseite läßt, während Aristoteles auf den Kern des Seins und den Nerv des Geschehens zugleich ausgeht[3]). Seine dahinzielende Fassung der Seinsprinzipien als *δύναμις* und *ἐνέργεια* eignen sich die Scholastiker an, in der Unterscheidung von potentia und actus. Die Dinglichkeit beruht ihnen auf der Bindung von Materie und Form, das Geschehen auf dem Herausführen eines Angelegten

---

[1]) In Hexaem. Serm. 6 Op. ed. Ven. 1554, VI, I, p. 1—8. — [2]) Vgl. Eucken, Geschichte der Terminologie, S. 203, und dess. Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart S. 2, sowie Prantl, Geschichte der Logik III, S. 208. — [3]) Bd. I, §. 36, 4, S. 540.

zum Volldasein, dem esse actu; Form und Angelegtes aber sind gedanklich und zwar objektiv-gedanklich, in unser Denken aufnehmbar, aber nicht von diesem erzeugt. Jenes Binden von Materie und Form, sowie jenes Herausführen des Real-Möglichen zur Wirklichkeit rührt von den wirkenden Ursachen her, die letztlich auf das göttliche Wirken zurückgehen. Der scholastischen Gedankenarbeit und ihrer inneren Übereinstimmung mit dem gesunden Verstande verdankt unsere Sprache die Ausdrücke Wirklichkeit und Möglichkeit, d. i. Ausgewirktes und Vermögen; in der Form würklicheit und mügelicheit finden wir diese termini als Übersetzung von actualitas und potentialitas bei dem Mystiker Eckhart im 14. Jahrhundert [1]). Der Ausdruck Form hat dagegen, wie der verwandte: Idee durch den Nominalismus der Neuzeit eine Entwertung erfahren; etwa nur beim Kunstwerke setzen wir heute das Wesen in die Form als Ausdruck der Idee [2]).

Die beiden Begriffspaare Form und Materie, Aktus und Potenz bewahren bei den Scholastikern die Biegsamkeit und Konversionsfähigkeit, die sie bei Aristoteles haben; aber das aktuelle Dasein vermöge der Form wird bestimmter von der Aktion des Dinges als primärer und sekundärer Aktus unterschieden: Operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus [3]). Dasein ist Wirklichkeit, aber nicht Wirken, die Substanzen sind nicht Kräfte, sondern deren Träger, ein Satz, über den sich nachmals Leibniz zum größten Schaden der Metaphysik hinwegsetzte [4]). Die potentia ad esse ist wohl zu unterscheiden von der potentia ad agere; jene ist potentia passiva, Angelegtheit, diese ist potentia activa, Vermögen, Kraft, mit dem Begriffe des actus und selbst des actus purus vereinbar, daher Gott zukommend, dessen Wesen dagegen die potentia ad esse fremd ist [5]).

Wie Dasein und Wirken, so wird auch Substanz und Eigenschaft als in der Form vereinigt, aber unterschieden gefaßt. Die

---

[1]) Eucken, Geschichte der philos. Terminologie S. 55, 68, 120. — [2]) Näheres Bd. III, §. 93. — [3]) Thom. Sum. phil. II, 59. — [4]) Das. §. 95, 4. — [5]) Ib. II, 25.

forma substantialis und die forma accidentalis stimmen darin überein, daß sie actûs sind und vermöge ihrer Etwas actu ist; aber sie unterscheiden sich darin, daß jene das Angelegte (ens in potentia) zum Korrelat (subjectum) hat, dem sie das Sein schlechthin gibt (facit esse simpliciter), während die accidentale Form das Ding (ens in actu) als Korrelat hat und nur dessen Qualität, Quantität und Modus bestimmt[1]). Die Form als Grund der Bestimmtheit konstituiert das Ding, und dieses ist dann die Quelle der Bestimmtheiten, die sich als Eigenschaften zu erkennen geben. — Auch diese Unterscheidung hat die spätere Philosophie törichterweise verwischt und mit Aufhebung der substantialen Form der Dinge diesen ihre Einheit und Selbständigkeit genommen und sie zu modi herabgesetzt.

Der Zweckbegriff kommt bei den Scholastikern mehr zur Geltung als bei Aristoteles, da dieser in der Natur nur immanente Zweckmäßigkeit gelten läßt und die zwecktätige Schöpferweisheit beiseite setzt. Bei den christlichen Denkern entfällt diese Beschränkung und sie gelangen zu einer eigentlichen Teleologie, deren Grundstriche der hl. Thomas mit den Worten gibt: „Alles was sich betätigt (omnia agentia), muß sich um eines Zweckes willen betätigen; wird dieses erste Glied in der Reihe der Ursachen weggezogen, so fallen auch die übrigen. Die erste unter allen Ursachen ist aber die Zweckursache (causa finalis); der Grund davon ist, daß die Materie die Form nicht erreicht (consequitur), wenn sie nicht von einem Tätigen bewegt wird, denn nichts führt sich selbst aus der Angelegtheit in die Wirklichkeit. Aber das Tätige bewegt nur in dem Hinstreben zum Zwecke (ex intentione finis), denn wenn das Tätige nicht zu einer Wirkung bestimmt wäre (determinatum esset), so könnte es sich beliebig betätigen[2])."

Die göttlichen Zwecksetzungen bestimmen die Welt im ganzen und die Wesen im einzelnen: Singula propriis creata sunt rationibus, lehren die Scholastiker mit Augustinus[3]); so Thomas

[1]) Thom. Sum. theol. I, 77, 6. — [2]) Ib. II, I, 1, 2. — [3]) Aug. Quaest. oct. 46, 2; oben §. 64, 3.

Particularia habent proprias ideas in Deo, unde alia ratio est Petri et Martini in Deo[1]). Aber entsprechend ihrer realistischen Denkweise, welche dem Konkreten und Besonderen gerecht zu werden sucht, begnügen sich die Scholastiker nicht mit der Setzung der Individuen durch das göttliche Denken, sondern suchen auch in der Materie einen Fußpunkt derselben. Das Problem der Individuation bildete einen Kontroverspunkt der mittelalterlichen Schulen und führte zur Fortbildung von Lehrpunkten, welche die Alten nur andeuten. Aristoteles setzt die numerische Vielheit in die Materie: „Was der Zahl nach Vieles ist, hat Materie; der Begriff (λόγος) ist einer und gilt als der nämliche für viele, z. B. Mensch; Sokrates aber ist einer[2])." Nach Thomas, der die Frage in dem Aufsatze De principio individuationis behandelt, ist das aus Materie und Form bestehende Wesen individuiert, d. i. von Seinesgleichen abgeteilt und gesondert vermöge der quantitativ umschriebenen oder gesiegelten Materie (materia determinata, signata), derart jedoch, daß ihm auch die, der Zahl der Individuen entsprechend vielfach gesetzte Form als eigen zukommt. Danach gibt es bei immateriellen Wesen keine Individuation; von den reinen Geistern oder Engeln ist dann jeder eine Art für sich und die Individualität der Menschenseele ist durch deren Hinordnung auf ihren Körper zu erklären. Darin fanden andere eine Schwierigkeit und suchen das Individuationsprinzip in der Form und Materie zugleich; so Bonaventura, nach welchem die Form das aliquid esse die Materie das hoc esse gibt[3]); Duns Scotus, der die thomistische Lehre bekämpft, statuiert ein eigenes Prinzip für die Individuation, die haeccheitas, während die Thomisten, was es leisten soll, mit der Siegelung der Materie gegeben finden: Signatio materiae est Esse sub certis dimensionibus, quae faciunt Esse hic et nunc, ad sensum demonstrabile[4]).

---

[1]) Thom. Q. de ver. 3, 8 u. In sent. I, 36, 2, 3 ad 3. — [2]) Ar. Met. XII, 8, 24. — [3]) Bon. in Sent. III, 1, 1, 3. — [4]) Thom. Op. de nat. mat. 2 u. 3; Sum. theol. III, 77, 2.

5. Die Fortbildung der dem aristotelischen Organon verdankten Kategorienlehre geschieht bei den Scholastikern teils durch deren Anwendung auf theologische Materien, teils durch deren Verwertung in der Polemik, besonders gegen den Monismus. Hier bewährt der scholastische Realismus seine Stärke, dem Konkreten und dem Abstrakten, dem Realen und dem Idealen gerecht zu werden. Die Kategorien, praedicamenta, sind den Scholastikern nicht leere Formen, die eines Inhaltes harren, sondern sie setzen einen solchen, ein subjectum, das nach seinen Seinsweisen betrachtet wird, voraus und die Seinsweisen sind zugleich Aussage- also Erkenntnisweisen.

Die zehn Prädikamente der Scholastiker sind: substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus. Die gangbaren Definitionen der Substanz waren: Ens per se subsistens, oder res, cui convenit esse in se vel per se oder res quae nulla alia re indiget, tanquam subjecto. Das esse oder die existentia der Substanz wurde als Gegensatz zu dem inesse oder der coexistentia der Accidenzien gefaßt, welche durch die übrigen neun Prädikamente ausgedrückt werden. Die Substanz gilt als seiend per se oder in se, aber keineswegs als seiend a se, als unbedürftig eines Seinsgrundes, welche Eigenschaft nur Gott zukommt. Man unterschied die aseitas Gottes von der abalietas der Dinge mit barbarischer Ausdrucksweise, aber sehr richtiger Denkweise, mit dem klaren Verständnisse, daß die Hintansetzung dieser Unterscheidung dem Monismus die Tür öffnet, wie dies nachmals bei Cartesius der Fall war.

Die Quantität wird bestimmt als die mensura substantiae. Damit wird kein vom subjektiven Vorstellen hergenommenes Merkmal angegeben, da die mensuratio, mit der formatio gleichbedeutend, ante rem ist, im göttlichen Geiste, und unser Messen gleichsam nur als ein Nachmessen gefaßt wird. Damit wird der Gedanke des *πέρας* der Pythagoreer, den Aristoteles ungenutzt läßt, angemessen erneuert. Species quantitatis sind die Größe und die Zahl; die Gestalt, figura besteht in der Begrenzung der Quantität (in terminatione quantitatis); sie ist eine qualitas circa quanti-

tatem[1]). Der bei Aristoteles farblose Begriff der Relation erhält eine Erfüllung dadurch, daß er mit dem augustinischen Begriffe ordo verbunden wird: per relationem unum ad aliud quemdam ordinem habet. Die Zusammenordnung kann bloß in unserem Vorstellen geschehen, oder sie kann auf Grund einer in den Dingen liegenden Hinordnung, dem ordo im vollen Sinne, vollzogen werden; der erste Fall ist der der relatio rationis, der letztere der relatio realis. Die Wechselbeziehung von Materie und Form, von Tätigem und Leidendem sind reale Beziehungen und solche gibt es auch in Gott selbst, welcher Art die Beziehung der drei Personen in der Gottheit ist. Bei Aufstellung von Relationen dürfen die durch sie aufeinander bezogenen Dinge nicht außer Acht gelassen werden: Relatio non potest esse absque aliquo absoluto; das Wirkliche darf nicht in Relationen aufgelöst werden.

Die Qualität ist modus essendi vel dispositio substantiae. Mit Aristoteles[2]) unterscheiden die Scholastiker vier Arten von Qualitäten der Dinge: habitus et dispositiones (*ἕξεις καὶ διαθέσεις*), potentiae (*ὅσα κατὰ δύναμιν φυσικὴν ἢ ἀδυναμίαν λέγεται*), qualitates sensibiles vel passibiles vel alterantes (*ποιότητες παθητικαί*) und formae et figurae (*σχῆμα καὶ μορφη*). Die beiden letzten Arten fallen mit den sensibilia propria und den sensibilia communia zusammen. Die ersteren affizieren und alterieren unmittelbar, primo et per se. In dem Sinne rufen sie Veränderungen hervor, wirken also Zustände des Subjekts, welcher Art sind: Farbe, Ton, Kälte, Wärme. Die sensibilia communia dagegen gehen auf die Quantität zurück und affizieren nicht an sich, sondern ratione sensibilis qualitatis die Sinne, wie z. B. die Oberfläche vermöge ihrer Farbe[3]). Damit war die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten gegeben, als deren Urheber mit Unrecht gewöhnlich Boyle und Locke gelten.

---

[1]) Thom. Sum. theol. I, 78, 3 ad 2; 7, 1 ad 2; 3, 1 ad 2. Näheres über die Verbindung aristotelischer und pythagoreischer Bestimmungen unter §. 77, 1. — [2]) Ar. Cat. 8. — [3]) Thom. Sum. theol. I, 78, 3 ad 2.

Bei der Erörterung von Tätigem und Leidendem legen die Scholastiker ihre Auffassung der Kausalität dar. Das agens und patiens unterscheiden sich wie origo und terminus; die actio ist ordo originis. Sie ist actio immanens, wenn dasselbe subjectum Ausgangs- und Schlußpunkt der Aktion ist, und actio transiens, wenn der Schlußpunkt außer dem subjectum agens liegt. Daß der Ausdruck: übergehende Wirkung ein figürlicher und nicht ganz zutreffender ist, merken die Scholastiker ausdrücklich an, wie schon Augustinus gemahnt hatte, welcher darauf hinweist, daß die Qualitäten nicht durch Wanderung, sondern durch Affektion und Kontakt von einem subjectum zum anderen übergehen (non migratione sed affectione et contagione[1]). Die Scholastiker drücken dieses Verhältnis mit Hilfe des aristotelischen Potenzbegriffes schärfer aus. So sagt Thomas: „Was in der Natur wirkt, führt nicht seine eigene Form in ein anderes Subjekt über, sondern erhebt das die Einwirkung erleidende Subjekt aus der Potenz zur Aktualität: Agens naturale non est traducens propriam formam in alterum subjectum, sed reducens subjectum, quod patitur, de potentia in actum[2]). Die spätere mechanische Welterklärung fand eine causa transiens unannehmbar, weil sie den Potenzbegriff preisgegeben hatte und verbarg den Mangel an Verständnis hinter dem wohlfeilen Spotte über die „hüpfenden Wirkungen", mußte aber zur Erklärung des Wirkens der Dinge zu gewaltsamen Hypothesen greifen (Okkasionalismus, präſtabilierte Harmonie[3]).

Bei Erörterung der Kategorien ubi und quando vermeiden die Scholastiker ebensowohl das Ausgehen von Abstraktionen als das Haften an dem Konkreten. Sie stellen nicht die Frage: Was ist Raum und Zeit?, sondern betrachten die räumlichen und zeitlichen Dinge. Sie finden den gemeinsamen Grund dieser Eigenschaften in der Endlichkeit der Dinge; endliche Wesen haben ein zwar wahres, aber beschränktes Sein, mithin auch eine beschränkte

---

[1]) Aug. contr. Jul. Pelag. V, 14. — [2]) Thom. Q. disp. de pot. 3, 13. — [3]) Vgl. Dr. Albert Lang, Das Kausalitätsproblem, 1. Teil, Geschichte des Kauſ.-Pr. Köln 1904. S. 178 bis 216.

Gegenwart und eine in Teilen hinfließende Dauer[1]). Der Räumlichkeit und Zeitlichkeit liegt etwas Positives, eine Vollkommenheit zugrunde, jener das Gegenwärtigsein, dieser die Dauer; aber diese Vollkommenheiten sind bei den Dingen beschränkt, und den Schlüssel zu ihrem Verständnisse kann uns nur die unbeschränkte Vollkommenheit gewähren, wie jeder Begriff da aufgesucht werden will, wo er am reinsten anzutreffen ist. Unbeschränkte Gegenwart und unbegrenzte Dauer aber finden wir in Gott, Prädikate, deren sprachlich-negative Form nicht darüber täuschen darf, daß sie positive Vollkommenheiten sind. In der Unermeßlichkeit und Ewigkeit Gottes liegt der höchste Grund, weshalb es in uns und in den Dingen eine Gegenwart und eine Dauer geben kann. Gottes Dauer ist der Grund aller Dauer und Gottes Gegenwart der Grund aller Gegenwart außer ihm[2]).

So kommt der tiefsinnige Gedanke Platons zur Geltung, daß die Zeit ein Abbild der Ewigkeit als ihres Urbildes ist, und er erhält seine Ergänzung durch den anderen, das auch das Räumlich-Gegenwärtige die unvollkommene Nachbildung des Allgegenwärtigen ist.

Von den Prädikamenten unterscheiden die Scholastiker die transzendentalen Begriffe: nach jenen wird das Seiende geteilt tanquam per diversos modos essendi, die Transzendentalien dagegen sind termini vel proprietates rebus omnibus cujuscunque generis convenientes. Als solche werden aufgeführt: Res, ens, verum, bonum, aliquid, unum. Das ens ist an sich res und unum; letzteres fügt ihm nichts hinzu, sondern weist nur die Teilung ab; unterschieden von anderen entia ist das ens aliquid; in Übereinstimmung mit dem Erkennen verum, in Übereinstimmung mit dem Wollen bonum; das bonum ohne Beziehung auf den Willen oder appetitus gedacht, ist das perfectum.

Es sind dies jene Begriffe, welche das Augenmerk der antiken Spekulation gebildet hatten, die von ihren Anfängen an dem *ὄν*, *ἕν*, *ἀληϑές*, gegolten, durch Platon auf das *ἀγαϑόν* hingeleitet

[1]) Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I², S. 568. — [2]) Das. S. 585.

worden. Mit Aristoteles fassen die Scholastiker das ens, πρᾶγμα, im weitesten Sinne, so daß es Substanzen und Accidenzien, Natur- und Kunstprodukte, Materielles und Gedankliches in sich begreift; die später eingetretene Verengerung des Dingbegriffes auf Naturkörper ist den Scholastikern fremd. Mit Augustinus würdigen sie die in jenen Begriffen gegebene Verbindung des Realen und Gedanklichen, des Natürlichen und Sittlichen, der Metaphysik und der Ethik, vermöge deren sie gleichsam die höchsten Jochbogen unseres Gedankenbaues darstellen [1]).

6. Sowohl der Charakter als der Entwickelungsgang der Metaphysik der Scholastiker tritt am deutlichsten in der Anwendung hervor, welche sie von den ontologischen Begriffen auf die Gotteslehre, insbesondere auf den Beweis von Gottes Dasein machen, und hier ging der hl. Anselm von Canterbury mit seinen beiden Gottesbeweisen voran. Der erste, im Monologium (geschrieben um 1070) dargelegte, schließt aus der Relativität der Güter auf ein höchstes Gut, von dem jene durch Teilnahme ihren Wert erhalten, und ebenso aus dem Umstande, daß alles Große und Hohe nur vergleichsweise groß und hoch ist, auf ein schlechthin Großes und Hohes, endlich aus der Bedingtheit alles Seienden auf eine letzte Bedingung des Seins; es könne die Stufenreihe der Wesen nicht unabgeschlossen bleiben (nullo fine claudi), ihr Abschluß aber ist Gott [2]). Der zweite Beweis, vorgetragen im Proslogium, der eigentlich ontologische, ist oft reproduziert und nachgebildet, aber auch scharf kritisiert worden. Sein Wortlaut ist der folgende: „Herr, Gott, der Du dem Glauben Verständnis gibst, gib mir, daß ich, soweit es mir förderlich ist, erfasse (intellegam), daß Du bist, wie wir glauben, und daß Du bist, was wir glauben. Wir glauben aber, daß Du das denkbar-höchste Gut bist (bonum, quo majus bonum cogitari nequit). Doch vielleicht gibt es kein solches Wesen, wie ja der Tor in seinem Herzen sagt: Es gibt keinen Gott? (Ps. 13, 1). Aber wenn dieser Tor mich von dem denkbar höchsten

---

[1]) Oben §. 65, 5 a. E. unten §. 73, 3. — [2]) Ans. Cant. Monol. 1 sq.

Wesen sprechen hört, so erfaßt er, was er hört, und was er erfaßt, ist in seinem Geiste (intellectu), mag er auch nicht erfassen, daß es ist. Denn es ist nicht dasselbe, etwas im Geiste haben und erfassen, daß dies sei; wenn der Maler ein herzustellendes Bild vorbedenkt, so hat er es schon im Geiste, aber er hat noch nicht sein Dasein erfaßt, da er es eben noch nicht gemacht hat; hat er es aber gemalt, so hat er es im Geiste und erfaßt zugleich sein Dasein (habet in intellectu et intellegit jam esse), da er es nun hergestellt hat. So läßt sich der Tor überführen: in seinem Geiste ist ein denkbar-höchstes Gut, denn er erfaßt die Rede davon, und was erfaßt wird, ist im Geiste. Aber das Denkbar-Höchste kann nicht lediglich im Geiste sein; wäre es dies, so könnte ein noch Höheres gedacht werden, nämlich ein wirkliches Denkbar-Höchstes (id, quod tale sit etiam in re). Es gibt also ein Denkbar-Höchstes im Geiste und in der Wirklichkeit[1])."

Der Nerv des Argumentes ist also dieser: wir haben den Gottesgedanken, und wenn wir ihn ausdenken oder austragen, so werden wir seiner Realität inne; er schließt die höchste Vollkommenheit in sich, und als unausgedachter und unausgetragener wäre er unvollkommen, also es ergäbe sich ein Widerspruch. Wie der Künstler seines produktiven Gedankens erst inne wird, wenn sein Produkt real vor ihm steht, so wird der Mensch des Gottesgedankens erst ganz inne, wenn er Gott real denkt.

Bei dieser Fassung zeigt sich die Schwäche des Beweises: der Gottesgedanke liegt nicht so denkgerecht in uns, daß wir ihn nur auszudenken brauchten, um uns zu versichern, daß er ein reales Korrelat hat, und ferner ist die Vollendung, die der Künstler seinem produktiven Gedanken gibt, indem er ihn verwirklicht, eine andere als der Denkende sie einem seiner Gedanken geben kann, da er diesen nicht zu verwirklichen, sondern nur als wirklich anzuerkennen hat. Diese Mängel des ontologischen Argumentes liegen aber mehr in dessen dialektischer Fassung, als in der Grundanschauung, welche

---

[1]) Prosl. 2.

die der Ideenlehre ist und deren Erhabenheit durch folgende Erwägung aufgezeigt werden kann. Der menschliche Geist erzeugt Idealbilder von einer solchen Vollkommenheit, daß er ihnen zugleich die Gültigkeit, d. h. ein reales Korrelat zusprechen muß. Vollkommenheit ohne Gültigkeit würde ihren Namen nicht verdienen: was mit solcher Klarheit, Kraft, Lichtgewalt in der Gedankenwelt zutage tritt, kann nicht ein leeres Gedankenbild sein, sondern muß ein Reales ausdrücken. Das ist nicht den Worten, wohl aber der Sache nach auch Platons Anschauung, wenn er den Ideen Geist und Leben zuspricht. Für die christliche Anschauung sind Geist und Leben, hier: Gedanklichkeit des Inhaltes und psychische Vollkraft, noch enger verbunden als für die platonische. Jeder Künstler oder Dichter legt sich die Frage vor, ob die Gebilde seiner Phantasie nicht mehr seien als subjektive Konzeption, und wenn er ein echter Künstler oder Dichter ist, so darf er sich sagen, daß sie in Wahrheit mehr als innere Regungen, nämlich der Widerschein einer wie immer gearteten Realität sind. (Goethe läßt Tasso von den Gestalten seiner Dichtung sagen: „Sie sind ewig, weil sie sind", und dieser Ausspruch gestattet auch die Umkehrung: „Weil sie ewig sind, sind sie", d. h. weil sie sich als gültig für alle Zeit geben dürfen, sind sie der Ausdruck einer Wahrheit, die der Dichter nicht erzeugt hat.)

Auf diese Anschauung unmittelbar gebaut, würde das anselmische Argument die Form haben: Das Gottesbild in unserer Seele zeigt die höchste Vollkommenheit, und in dieser muß die Gültigkeit eingeschlossen sein, d. h. es muß ihm ein objektives, reales Korrelat entsprechen; es wäre widersprechend, wenn dieses Bild, das alle Vollkommenheit in sich vereinigt, der Gültigkeit entbehrte, was der Fall wäre, wenn ihm nicht ein Wirkliches entspräche; seine Vollkommenheit verbürgt seine Realität. Der Gedanke eines Höchsten ist auch der höchste Gedanke, der Abschluß unserer Gedankenwelt und er kann als solcher nicht leer sein, muß also einen realen Gehalt haben[1]).

---

[1]) Treffend sagt Lotze im Mikrokosmus III, S. 557: „Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, und es ist ja unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre."

So angesehen hat das Argument seine Richtigkeit und was ihm bei Anselmus fehlt, ist der Hinweis auf die psychische Gewalt der Gottesvorstellung: sie ist vermöge ihrer Vollkommenheit Leben in uns und darum Widerschein des Lebens und Geistes außer uns.

Die Scholastiker der Blütezeit treten Anselm bei in der Anschauung, daß Gottes Wesen seine Existenz einschließt: Gott ist, weil er Gott ist; Deus est suum esse[1]). Thomas nennt den Satz „Deus est" ein notum per se, das ist ein solches, das evident ist, wenn seine Begriffe gegeben sind; in der vorher angeführten Stelle sagt er, daß das Erste durch seine Wesenheit seiend und gut ist[2]). Aber er stellt dem notum per se das notum quoad nos entgegen: die Begriffe jenes Satzes sind uns nicht von vornherein gegeben; die Vorstellung des denkbar-höchsten Gutes ist keine ursprüngliche; nur Geister, welche von dem Wesen Gottes eine Anschauung haben, würden unmittelbar das Zusammenfallen von Wesen und Dasein in Gott erkennen[3]). Der menschliche Geist bleibt auf das Erschließen Gottes aus der Kreatur angewiesen, da er in erster Linie auf die Erkenntnis dieser hingeordnet ist. In gewissem Sinne ist uns, führt der hl. Thomas aus, die Gotteserkenntnis von Natur eingesenkt (naturaliter insertum), weil Gott unsere Seligkeit (beatitudo) ist, der wir naturgemäß zustreben, und das Streben eine gewisse Erkenntnis einschließt. Aber darum ist das Dasein Gottes noch nicht eine unmittelbar gewisse Wahrheit; andererseits aber auch kein bloßer Glaubenssatz, sondern durch Vernunftschlüsse beweisbar. In der Summa theologica werden von ihm fünf Argumente angegeben: Das aristotelische, daß alle Bewegung einen ersten unbewegten Beweger voraussetzt; das damit verwandte, daß die Reihe der Ursachen nicht ins Unendliche gehen kann, sondern ein primum in causis efficientibus erfordert wird; das Argument vom Möglichen und Notwendigen, dahin gehend, daß das Mögliche auf ein Notwendiges und die Reihe der notwendigen Gründe auf ein per

---

[1]) Oben §. 57, 2. — [2]) Oben §. 70, 2. — [3]) Thom. Sum. theol. I, 2, 1.

se necessarium hinweist; das Argument von den transzendentalen Begriffen, indem das Wahre, Gute, Seiende auf ein Wesen hinweisen, dem der höchste Grad dieser Bestimmungen zukommt: ein verissimum, optimum, maximum ens; endlich das teleologische Argument, welches auf dem Wirken der Naturwesen nach Zwecken fußt, die ihnen eine waltende Intelligenz gesetzt haben muß[1]). Damit wird der anselmische Beweis des Monologium ergänzt und im Sinne des auf die Anerkennung des Dinglichen und Endlichen dringenden Realismus ausgestaltet.

---

[1]) Thom. Sum. theol. I, 2, 3.

§. 71.

Die Fortbildung der Erkenntnislehre durch den scholastischen Realismus.

1. Die Scholastiker besaßen den Schlüssel des Erkenntnisproblems an der idealistischen Grundanschauung, die sie ihrem großen Lehrer Augustinus dankten: Erkenntnis des Seienden ist uns möglich, weil es selbst aus einem schöpferischen Erkennen stammt; die Dinge sind für den Geist, weil sie aus dem Geiste sind, sie haben uns etwas zu sagen, weil sie einen Sinn haben, den eine höhere Intelligenz in sie gelegt hat. Aber auch die Bedingungen zur Durchführung dieser Grundanschauung besaßen die christlichen Denker des Mittelalters, deren erste die ist, daß dem Objekte und dem Subjekte der Erkenntnis — die Ausdrücke in dem heutigen Sinne genommen — zugleich genug getan wird, d. h., daß man einerseits ein bestimmendes Einwirken des Objektes auf das Subjekt und darum eine Rezeptivität des letzteren statuiert und doch andererseits die Eigenart dieser Aufnahme und ihre Bedingtheit durch die Spontaneität des Subjektes anerkennt, oder negativ ausgedrückt, daß die Erkenntnis weder als ein Schöpfen aus dem Innern, noch als ein Resorbieren eines Äußern angesehen wird. Das christliche Denken hatte sich auf anderem Boden, in einer höheren Sphäre geübt, Einpflanzen und Selbstwirken, Anerkennung des von außen kommenden und Verinnerlichung in Einklang zu setzen. Es faßt den Glauben als ein Objekt, welches das Subjekt sich anzueignen hat, fides quae creditur, und doch ebensowohl als eine Bestimmung dieses letzteren, fides quae creditur, als ein Gut und

als eine Tugend, als einen Schatz und ein Erlebnis. So war man auch davor bewahrt, die Erkenntnis der Dinge einseitig, sei es als bloße Hingabe an dieselbe, sei es als deren geistiges Erzeugen zu fassen.

Die zweite Bedingung der gelingenden Anwendung des idealistischen Prinzips auf die Erkenntnis ist die, daß dasselbe die Wahrnehmung, das sinnliche Element des Erkennens nicht überfliege, in welchem Falle die Auffassung intellektualistisch wird, und die Sinnendinge dem Geiste nichts zu sagen haben. Vor diesem Mißgriffe bewahrte die Scholastiker, abgesehen von Augustinus' Winken[1]), die Bedeutung des Sichtbaren für die christliche Weltanschauung überhaupt, in der sich die sinnliche, die intellektuelle und die spirituelle Gewißheit wechselweise Rückhalt und Deckung gewähren[2]).

So konnte der vor der Erweiterung der aristotelischen Studien vorherrschende Platonismus mit seiner Lehre von dem Hervorgehen der Erkenntnis aus dem Innern und seiner intellektualistischen Unterschätzung der Wahrnehmung keinen beirrenden Einfluß auf die Erkenntnislehre üben, so wenig er die universalia ante rem zur Alleinherrschaft zu bringen vermochte. Der Kompaß wies vielmehr von vornherein auf die Auffassung hin, welche bei Bekanntwerden der aristotelischen Erkenntnislehre allgemein wurde und zur scharfsinnigsten Ausgestaltung und Fortbildung dieser führte.

Aristoteles hatte die platonische Ansicht, daß die Seele das Bild der Welt von vornherein in sich trage und es sich nur durch Wiedererinnerung, *ἀνάμνησις*, zum Bewußtsein zu bringen brauche[3]), durch die Einführung des Potenzbegriffes rektifiziert. Er lehrt: Die Seele trägt allerdings in gewissem Sinne die Gesamtheit des Erkennbaren in sich: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα* — worin die uralte Intuition von der Zusammengehörigkeit des Makro- und Mikrokosmos[4]) ihre spekulative Gestaltung erhält — aber dieses Insichtragen ist kein Erfüllt-sein, sondern nur ein Bezogen-sein, dieser Besitz ist nur ein bloß potentieller, und um aktuell zu werden,

---

[1]) Oben §. 65, 4. — [2]) Oben §. 54, 4. — [3]) Bd. I, §. 29, 5. — [4]) §. 13, 7, S. 212.

bedarf es der Einwirkung der Dinge, diese aber führt nicht die Dinge selbst nach ihrem ganzen Dasein in die Seele ein, sondern nur deren *εἴδη*: Nicht der Stein ist in der Seele, sondern nur dessen Form [1]). Den platonischen Intellektualismus aber hatte Aristoteles durch die Einführung des *ποιητικόν*, des tätigen Verstandes, überwunden, der das Ergebnis der Sinnesempfindungen verstehend, deutend und darum schöpferisch umbildend ergreift und zum Begriffe erhebt, eine Lehre, in welcher der scharfsinnige Denker ebenfalls nur den Spuren sehr alter Weisheit gefolgt war [2]).

Beide Lehrstücke eigneten sich die Scholastiker des 13. Jahrhunderts an unter Vorantritt von Albert dem Großen, dessen Aufstellungen Thomas von Aquino zur vollen Klarheit erhob, und sie bauten darauf die Lehre von der species und die andere vom intellectus agens, Punkte, in denen die Scholastik ebensowohl die lückenhaften aristotelischen Bestimmungen zum Abschluß brachte, als die Erkenntnistheorie auf die Bahn leitete, deren nachmaliges Verlassen zu nichts anderem als zu haltlosen Versuchen und Verirrungen geführt hat.

2. Die Lehre von der species fußt auf folgenden Überlegungen. Alle Erkenntnis beruht auf einer wie immer gearteten Angleichung von Objekt und Subjekt: Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti [3]). Sie vollzieht sich im Subjekte unter Aufnahme des Objekts: Omne intellectum, inquantum intellectum, oportet esse in intelligente [4]). Aufgenommen aber wird das Objekt nicht seinem ganzen Seinsbestande nach, sondern nur soweit als es dem Subjekte konform ist: das Erkannte ist im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden: Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis, ein Verhältnis, das von jeder Art der Aufnahme gilt: Receptum est in recipiente per modum recipientis [5]). Dies verfehlten die alten Physiker, wenn sie meinten, wir erkennen die Erde und das

---

[1]) Bd. I, §. 36, 5, S. 542. — [2]) Das. S. 544. — [3]) Thom. Sum. phil. II, 77. — [4]) Ib. IV, 11. — [5]) Thom. Quaest. disp. de veritate 2, 2; vgl. Sum. theol. I, 83, 1.

Wasser draußen durch die Erde und das Wasser in der Seele, was zu deren Zusammensetzung aus materiellen Teilen führen mußte; aber auch Platon ging fehl, wenn er die Ähnlichkeit der Vorstellung mit dem Vorgestellten so verstand, daß er diesem die Allgemeinheit jener zuschrieb: Hoc animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur; existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo, quo est in re cognita [1]). Was erkannt werden soll, muß beim Eintritte in den Erkennenden seine Materialität ablegen und kann nur als εἶδος diesen Eintritt vollziehen, da es nur so „nach der Weise“ des Erkennenden existiert. Das aristotelische εἶδος übersetzen nun die Scholastiker in diesem Zusammenhange mit species, unter Einwirkung des Sprachgebrauchs Augustinus', der vorzugsweise in der species das Mittelglied von Sein und Erkennen erblickt [2]). Wir können dafür Bild oder Erkenntnisbild sagen, nur darf der Ausdruck den Gedanken nicht verflachen; es ist nicht so gemeint, daß das Ding draußen ist und ein Bild von ihm drinnen in der Seele, sondern so, daß das Ding draußen und drinnen zugleich ist, draußen in seinem ganzen Dasein, drinnen als Bild, „gleichsam durch eine ideale Repräsentation“ [3]). Bild ist dabei nicht als Gegensatz zum Wesen zu fassen, vielmehr ist dasjenige, wodurch das Ding Bild wird, gerade sein eigentlicher Wesenskern, den es bei Abstreifung der Materialität und beim Einzuge in unser Inneres beibehält. Das Ding vollzieht mittels des Bildhaften, d. i. Gedanklichen in ihm, seinen Eintritt in die innere Bilderwelt, d. i. unsern Gedankenkreis. Durch die species, als ein Daseinselement des Dinges, welches Element aber zugleich der Seele konform ist, wird der Gegenstand in die Seele eingesetzt. Sie empfängt die fremde Form, ohne ihre eigene zu verlieren, und das ist der Vorzug der erkennenden Wesen: Cognoscentia a non-cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia

---

[1]) Thom. Quaest. disp. de veritate 2, 2 und Ar. de an. I, 2. — [2]) Oben §. 65, 3. — [3]) M. Gloßner, Das objektive Prinzip der aristotel.-scholast. Philosophie 1880, S. 73. Auf die besonders klare Darstellung der Sache in dieser Schrift sei überhaupt hingewiesen.

non-cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente[1]).

Die Einwirkung nun des Objekts auf das Subjekt vollzieht sich wie jede Einwirkung durch Aktuierung einer Potenz und in diesem Betracht fällt die Verursachung der Erkenntnis unter den allgemeineren Begriff der Kausation[2]). Das Objekt aktuiert die Erkenntniskraft, und zwar nicht in ihrer Totalität, sondern partiell, seinem Erkenntnisgehalte proportional. Die species ist von dieser Seite betrachtet „gewissermaßen das Erkenntnisvermögen selbst, insofern es durch die Einwirkung des Objekts in einer gewissen Richtung aktuiert und determiniert ist; das Erkenntnisbild ist, subjektiv betrachtet, geistig wie das Erkenntnisvermögen selbst, gleichsam, wenn es gestattet ist, so zu reden, aus dem Stoffe der Seele gemacht, obgleich es nach seiner dem Objekte zugewandten Seite dieses selbst nach seinen wirklichen Bestimmungen repräsentiert“[3]).

Diese Theorie wahrt dem Subjekte die spontane Mitwirkung an dem Erkenntnisakte: das Subjekt gibt dem Eindrucke von außen durch Abscheidung des Materiellen und Abhebung der Form seinen Stempel und es bringt damit zum Vollzuge, was in ihm angelegt ist. Aber den Antrieb zu diesem Vollzuge und jener Stempelung gibt ihm das Objekt, das als species in jenes eintritt und damit die partielle Aktuierung des Erkenntnisvermögens vornimmt, welches von sich aus, wie jede Potenz, nicht zur Aktualität vorschreiten könnte; es ist somit ein Schöpfen der Erkenntnis aus dem Innern und eine Verflüchtigung des Objektes ebenso ausgeschlossen wie ein passives Hinnehmen des Erkenntnisinhaltes durch das Subjekt.

Die Voraussetzung dieser Theorie aber ist die idealistische Grundanschauung: die Annahme, daß das Wirkliche zwei Daseinselemente: Form und Stoff, in sich bindet, welche das Erkennen zu lösen vermag, und die andere, daß das Wirkliche diesen seinen Namen mit Recht führt, weil es ein Ausgewirktes ist, welches

[1]) Thom. Sum. theol. I, 15, 1. — [2]) Oben §. 70, 5. — [3]) Gloßner, a. a. O. S. 73 u. 74.

vorangelegt war, Annahmen, die beide von der Setzung eines Ideal-wirklichen, Übersinnlichen ausgehen[1]). Mit Preisgebung dieser Voraussetzung mußte man auch das Verständnis des Lehrstückes verlieren, wie dies bei den neueren Philosophen der Fall war, welche von der Spezieslehre die seltsamsten Vorstellungen hatten.

Die Lehre von den Spezies gilt sowohl von dem sinnlichen Erkennen, als von dem intellektuellen; es werden darum species sensibiles und species intellegibiles angenommen: Per speciem intellegibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens[2]). „Die Sinnlichkeit erfaßt den Gegenstand nach seinen äußeren zufälligen Bestimmungen (quantum ad exteriora ejus accidentia), welcher Art, Farbe, Geschmack, Quantität und Verwandtes ist; der Verstand dagegen dringt in das Innere des Gegenstandes (ingreditur ad interiora rei) und da alle Erkenntnis sich durch eine Verähnlichung des Erkennenden und Erkannten vollzieht, so muß in der Sinnlichkeit ein Bild des Sinnendinges mit seinen Accidentien bestehen, im Verstande dagegen ein Bild des begriffenen Gegenstandes nach seiner Wesenheit" (similitudo rei intellectae quantum ad ejus essentiam[3]). Man fand diesen Charakter der Verstandeserkenntnis in dem Namen intellegere ausgesprochen: Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intellegere quasi intus legere[4]).

„Die species sensibilis bildet nur ein Individuum ab, und durch sie kann nur ein solches erkannt werden; sie ist die similitudo rei particularis und heißt wegen der Mitwirkung der Einbildungskraft bei ihrer Entstehung phantasma; die species intellegibilis bildet den Gegenstand nach seinem Artcharakter ab (est similitudo rei quantum ad naturam speciei), an welchem unzählige Einzelwesen teilnehmen können[5])."

Die Erkenntnis durch die species hält die Mitte zwischen der Erkenntnis, bei der das Erkannte im Erkennenden in seiner ganzen

[1]) Bd. I, §. 36, 4, S. 541. — [2]) S. Thom. Sum. phil. I, 46. — [3]) Ib. IV, 11, 6. — [4]) S. Thom. Sum. theol. II, 8, 1. — [5]) Ib. I, 84, 7 ad 2 und 14. 12.

Wesenheit gegenwärtig ist: per praesentiam suae essentiae, wie es beim göttlichen Erkennen stattfindet, und jener Erkenntnis, welche nicht den Gegenstand selbst ergreift, sondern mittels eines anderen, welcher Art unser Erkennen Gottes im Erdenleben ist, wo wir ihn im Spiegel der endlichen Dinge sehen. Zwischen beiden also liegt die uns verliehene Erkenntnis der endlichen Dinge: per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva[1]); nur sich selbst erkennt die Seele per praesentiam, ohne Vermittelung einer species[2]). Die nach Thomas gangbare Bezeichnung dieser drei Erkenntnisweisen war die als der Erkenntnis per praesentiam, per speciem alienam oder impropriam und per speciem propriam.

3. Was Aristoteles zur Aufstellung der Lehre vom tätigen Verstande bestimmt hatte, war einerseits die Überzeugung, daß die beiden Erkenntnislehren, die er vorfand: der Sensualismus der Physiker und der Intellektualismus Platons einseitig seien und es der richtigen Verbindung ihres Wahrheitsgehaltes bedürfe, andererseits aber die Notwendigkeit, seiner Lehre von der Immanenz des Allgemeinen in den Dingen ihre erkenntnistheoretische Ergänzung durch den Nachweis zu geben, wie wir das Allgemeine aus dem Besonderen herausarbeiten[3]).

Die Scholastiker, welche jenes Lehrstück aufnehmen, sind sich über die dazu führenden Motive vollständig klar und verstehen Aristoteles aus dem Grunde, während er Späteren unbegriffen bleibt und darum schließlich unbegreiflich vorkommt, unverständlich wird und darum schließlich unverständig erscheint. Thomas stellt bei der Untersuchung der Seelenkräfte in der theologischen Summe die Frage auf: Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus? und beantwortet sie mit Aristoteles: Principium nostrae cognitionis est a sensu, welchen Satz er geschichtlich beleuchtet: Es finden sich darüber drei Ansichten bei den Philosophen; Demokrit meinte, wie die anderen älteren Physiker, Verstand und Sinnlichkeit seien nicht verschieden, und unsere gesamte Erkenntnis rühre von den durch die Sinnendinge

[1]) S. Thom. Sum. Theol. I, 56, 3. — [2]) Quaest. disp. de verit. 10, 8. — [3]) Bd. I, §. 36, 5.

in uns bewirkten Affektionen her (fieri per solam immutationem a sensibilibus). Im Gegensatze dazu lehrte Platon, daß Verstand und Sinnlichkeit verschieden seien, und daß ersterer als eine immaterielle Kraft bei seiner Betätigung keines leiblichen Organes bedürfe, und weil das Unkörperliche nicht durch das Körperliche affiziert werden könne, so behauptete er, die Verstandeserkenntnis komme nicht auf Grund der Affektion des Verstandes durch die Sinnendinge zustande, sondern durch Teilhaben an den für sich bestehenden übersinnlichen Formen (per participationem formarum intellegibilium separatarum). Die Sinnendinge aber geben nach ihm nur der sinnlichen Seele den Anstoß zur Wahrnehmung, ähnlich wie die Wahrnehmungen der geistigen Seele den Anstoß zum begrifflichen Erkennen (excitant animam intellectivam ad intellegendum). „Aristoteles aber schlug einen Mittelweg ein (mediâ viâ processit). Er nimmt mit Platon an, daß Verstand und Sinnlichkeit verschieden seien, aber zugleich, daß die Sinnlichkeit sich nicht ohne Verbindung mit dem Körper betätige, weil die Empfindung nicht ein Akt der Seele allein, sondern des Gesamtwesens (conjuncti, *συνόλου*) sei... Darin, daß er es für zulässig hielt, daß die außer der Seele befindlichen Sinnendinge auf das Gesamtwesen einwirken können, stimmte er mit Demokrit überein... Dem Verstande aber schrieb Aristoteles eine Tätigkeit ohne Mitwirkung des Körpers zu. Nun kann aber ein Körperliches nicht in einem Unkörperlichen Eindrücke hervorrufen (imprimere); darum genügt nach Aristoteles der bloße Eindruck der Sinnendinge nicht zur Verursachung der Verstandestätigkeit, sondern es ist dazu ein Höheres (nobilius) erforderlich, weil, wie er selbst sagt, das Tätige würdiger ist als das Leidende (agens est honorabilius patiente). Dies gilt aber nicht in dem Sinne, daß die Verstandestätigkeit wie nach Platons Ansicht durch den Eindruck höherer Wesen bewirkt werde, vielmehr ist jenes höhere und würdigere Agens der tätige Verstand in uns, welcher die von den Sinnen aufgenommenen Bilder (phantasmata) durch die Abstraktion zu geistigen aktuiert (facit intellegibilia in actu). Danach also wird mittels jener Bilder die Verstandestätigkeit durch die

Sinnlichkeit verursacht; aber da die Bilder nicht ausreichen, um dem potentiellen Verstande (intellectus possibilis) zu affizieren, so müssen sie durch den tätigen Verstand geistig aktuiert werden. Es kann also die Sinnenerkenntnis nicht als die volle und vollständige Ursache der Verstandeserkenntnis gelten, wohl aber gewissermaßen als die Unterlage dieser Ursache" (materia causae[1]).

An anderer Stelle wird die Einführung des tätigen Verstandes so begründet: „Platon sah die übersinnlichen Inhalte (intellegibilia) als selbständig, als Ideen an; er brauchte darum keinen Verstand anzunehmen, der das Übersinnliche herstellt (intellectum agentem intellegibilia). Wäre dies aber richtig, so müßten wir einen Gegenstand um so besser begreifen, je weiter er die Sinnlichkeit überschreitet, was offenbar nicht der Fall ist, denn wir begreifen gerade das den Sinnen näher liegende, also minder übersinnliche, besser. Dadurch wurde Aristoteles bestimmt, zu behaupten, daß, was für uns übersinnlich ist, nicht für sich existiere, sondern aus den Sinnendingen gewonnen werde, und dies machte notwendig, eine Kraft (virtutem) anzunehmen, welche solches ausführt, und dieses ist der tätige Verstand. Er wird zu dem Zwecke angenommen, um uns das Übersinnliche anzupassen (ponitur, ut faciat intellegibilia nobis proportionata). Diese Leistung überschreitet nicht die Grenzen einer in unserer Natur liegenden geistigen Lichtkraft (luminis intellegibilis nobis connaturalis). Daher können wir das Wirken des tätigen Verstandes einem inneren Lichte (lumini nostrae animae) zusprechen, wie ihn denn Aristoteles selbst dem Lichte vergleicht[2])."

Die Umbildung des Sinnenbildes ist natürlich im Gegensatz zu einer übernatürlichen Erleuchtung, aber sie ist nicht physisch, als Weiterleitung der Veränderungen im Sinnesorgan, sondern sie ist logisch oder intentional. In diesem Sinne sagt Albertus, es gehe nicht Etwas in ordine physico, ontologico in den Geist über, sondern nur in ordine logico, vermöge einer transmutatio

[1]) S. Thom. Sum. theol. I, 84, 6. — [2]) S. Thom. Sum. phil. II, 77; Ar. de an. III, 5, 1 ed Trend.

apprehensionis: „Unter dem erleuchtenden Einflusse des tätigen Verstandes wirkt das Sinnenbild durch das in ihm latente Intelligible, also durchaus immateriell oder intentional die species intellegibilis im möglichen Verstande“ [1]).

4. Wie zwischen Sensualismus und Intellektualismus, so findet die Lehre vom tätigen Verstande auch zwischen der nominalistischen Erkenntnislehre der Stoiker und der monistischen der Neuplatoniker die rechte Mitte. Die Stoiker sprachen auch von einer Tätigkeit des Verstandes, der die Wahrnehmungen vergleiche und zusammensetze, um daraus die Begriffe zu bilden; sie kannten also auch eine Art Abstraktion, und der Begriff gilt ihnen als Erzeugnis derselben. Nach aristotelisch-scholastischer Lehre wird in dem Begriffe das Übersinnliche des Gegenstandes ergriffen, wobei der tätige Verstand wohl auch von dem Sinnlichen abstrahiert, aber zugleich dasselbe auf seinen übersinnlichen Kern hin durchschaut oder durchsichtig macht. „Die Sinnenbilder werden durchleuchtet (illuminantur), indem sie durch die Kraft (ex virtute) des tätigen Verstandes geeignet gemacht werden, um von ihnen die übersinnlichen Vorstellungen abzuziehen, wie überhaupt die sinnliche Tätigkeit durch die Verbindung mit dem Verstande erhöht wird (efficitur virtuosior). Es abstrahiert aber der tätige Verstand die species intellegibiles von den Sinnenbildern, insofern wir kraft desselben in unserer Betrachtung die Wesenheit der Arten ohne individuelle Bedingtheit erfassen können (naturas specierum sine individualibus conditionibus), durch deren Nachbildungen alsdann (similitudines) der potentielle Verstand informiert wird [2]).“

Die Neuplatoniker nahmen eine geistige Umbildung der Sinneneindrücke behufs ihrer Erhebung zu Begriffen an, aber sie sprachen nicht bestimmt aus, daß der individuelle Geist sie vollzieht, weil sie überhaupt dessen Abgrenzung von dem Universalgeiste, die Scheidung der *νόες* vom *νοῦς*, unbefriedigend vollziehen, so daß aus ihrer Ansicht die averroistische Doktrin erwachsen konnte, daß der Mensch

---

[1]) Gloßner, a. a. O. S. 81. — [2]) S. Thom. Sum. theol. I, 85, 1 ad 4.

zum Verstandeserkennen nur durch Teilnahme an dem Denken eines Weltverstandes gelangte. Die Polemik gegen diese Meinung gibt Albert und Thomas Anlaß, darzulegen, daß der tätige Verstand im Individuum immanent ist, und daß die Wirkung seines Lichtes als eine natürliche zu gelten hat[1]).

Die Gefahr einer Abirrung der Erkenntnislehre nach Seiten des Sensualismus und Nominalismus war für die Scholastik nur eine geringe, da sie die Lösung des Problems der Universalien auf das Übersinnlich-Reale zu bestimmt hinwies, als daß jene Abwege etwas Verlockendes haben konnten. Ihre Lehre vom tätigen Verstande ist das Komplement zu ihrer Universalienlehre. Jene schöpferische Lichtkraft muß angenommen werden, so gewiß die universalia post rem nicht, wie der Nominalismus will, bloße Namen oder subjektive Denkbehelfe, sondern das Bild eines Realen sind, welches uns die Dinge in ihren Formen, den universalia in re, darbieten, die letztlich auf die Ideen, die universalia ante rem, zurückgehen. Jenes Reale bedarf der Herauslösung aus den Zufälligkeiten der Erscheinung und des Einrückens in das intellektuelle Sehfeld, was eben jene Kraft leistet. Oder anders ausgedrückt: Sind unsere Begriffe der Ausdruck einer Wahrheit der Dinge, die den Grund und Kern ihrer Wirklichkeit bildet, so muß es ein Organ geben, mit dem wir diese Wahrheit herausschälen, was durch bloße Vergleichung der Eindrücke des Wirklichen nicht erfolgen kann, ebensowenig aber durch unmittelbares Teilhaben an der eigentlich schöpferischen Wahrheit überflüssig gemacht wird, da uns ein solches nicht verliehen ist.

Es ist derselbe Realismus, der das Gedankliche in den Dingen als real faßt und darum diesen selbst volle Realität zuspricht, welcher konsequenterweise die Erkenntnis auf die Eindrücke baut, die uns von den Dingen kommen, aber diese nur als Signale gelten läßt, aus denen wir jenes Gedankliche zu erraten haben.

---

[1]) Alb. M. Sum. de creat. II, 1, 55, 3 und die Abhandlung de unitate intellectus adv. Averroistas; S. Thom. Sum. phil. II, 59 bis 85 und eine gleichnamige Abhandlung Op. 16.

Was die Scholastiker von der richtigen Lösung der Erkenntnisprobleme eher abziehen konnte, war der Intellektualismus, der die sinnliche Wahrnehmung überspringt. In seine Bahn konnte das Ansehen Platons locken und Augustinus' Erklärungen über den Gegenstand waren nicht ausdrücklich genug, um die platonische Anschauung fernzuhalten. In dem vorher angezogenen Artikel von Thomas' theologischer Summe werden unter den Objektionen zwei augustinische Äußerungen angeführt: „Die Reinheit der Wahrheit ist von den leiblichen Sinnen nicht zu erwarten" und „Man muß nicht glauben, daß der Leib in etwas auf den Geist wirke, als wenn der Geist dem Leibe als dem Tätigen nach Art der Materie unterworfen wäre, vielmehr ist das Tätige in jedem Betrachte höher als das, worin es tätig ist[1])." Die augustinische Lehre vom inneren Lichte konnte wohl auf den tätigen Verstand leiten, aber, ungenau aufgefaßt, das natürliche Erkennen ins Übernatürliche hinüberziehen. Der Umstand, daß man den Begriff des tätigen Verstandes früher aus Averroes kannte als aus Aristoteles selbst, konnte ihn bedenklich erscheinen lassen. So verwirft Wilhelm von Auvergne zu Anfang des 13. Jahrhunderts die Unterscheidung eines tätigen und potentialen Verstandes: somnium illud ... ut vis intellectiva duplex sit[2]). Er nennt den Verstand vis generativa et velut matrix quaedam scientiae vel sapientiae und denkt sich den Erkenntnisvorgang als eine Auswirkung des Erkenntnisbildes, eine Selbstverähnlichung der Seele mit dem Dinge im Sinne des Überganges von Potenz zu Aktus[3]), Bestimmungen, die den Verstand zum bloß rezeptiven Vermögen zu machen drohten.

Das Bekanntwerden der wahren Lehre des Aristoteles ließ die averroistische Entstellung durchschauen. Thomas widmet ihr ein eigenes Kapitel: Quod non fuit sententia Aristotelis, quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid

---

[1]) S. Thom. Sum. theol. I, 84, 6, in. Aug. Quaest. oct. 9 und de gen. ad litt. XII, 16; vgl. oben §. 65, 4. — [2]) Guil. Arv. de an. VII, 3. — [3]) De trin. 15; vgl. Baumgarten, a. a. O. 33.

animae [1]). Für die Entwickelung des Lehrstückes war aber Aristoteles nicht so ausschließlich maßgebend, wie es scheinen kann: die Grundanschauung war schon vorher an dem paulinischen Worte erstarkt: Invisibilia per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur [2]), das ja auch dem augustinischen Denken ein realistisches Ferment gab.

5. Der Realismus der scholastischen Erkenntnislehre spricht sich am deutlichsten in dem Satze des hl. Thomas aus, der als Kommentar des paulinischen gelten kann: Intellectûs humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujus-modi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit [3]). Unser Geist, im Erdenleben dem Körper gesellt, ist in erster Linie eingestellt auf die umgebende Körperwelt, aber hingeordnet auf das Geistige in dieser: die Wesenheiten, Naturen, Formen der Dinge, welche Daseinselemente ihm verwandt sind und ihm die Sprossen zum Aufsteigen zum Übersinnlichen darbieten; das Feld unserer Erkenntnis ist also das Gebiet der Erfahrung, aber wir sollen, was sie bietet, verstehen lernen, bis zu seinem Sinne und Gedanken vordringen und uns damit die Gedankenwelt erschließen.

In dieser Fassung der Aufgabe der Erkenntnis wird die Außenwelt, die dingliche Objektivität, stärker betont als die Innenwelt und das Selbstbewußtsein. Aber so gewiß nach dieser Grundanschauung das Gedankliche im Äußern nur im Zusammenschlagen mit dem Gedanklichen in uns erfaßt werden kann, wird damit auch ein Wegweiser ins Innere aufgestellt.

Die Selbsterkenntnis war den christlichen Denkern des Mittelalters in erster Linie ein sittliches Gebot, weil eine Bedingung der sittlichen Vervollkommnung. Die Motive, welche Augustinus zu der in den „Bekenntnissen“ niedergelegten Selbsterforschung getrieben hatten, waren bei ihnen noch lebendige, und es bedurfte nicht des

[1]) S. Thom. Sum. phil. II, 78. — [2]) Oben §. 57, 3. — [3]) S. Thom. Sum. theol. I, 84, 7.

Fortlebens dieses tiefsinnigen Buches, um sie frisch zu erhalten. Die Mystik wies unausgesetzt auf das Innere hin, ohne doch das Äußere zu verlieren; sie sprach von den drei Augen der Seele, mit denen sie die Welt, sich selbst und Gott sieht[1]) und es bedurfte nur der spekulativen Fassung dieses Gedankens, um die Erkenntnisweisen per speciem propriam, per praesentiam und per speciem alienam zu finden[2]).

Thomas unterscheidet eine doppelte Selbsterkenntnis: „Zur Gewinnung der ersten Erkenntnis unseres Geistes (cognitio de mente) genügt dessen Gegenwart, welche das Prinzip des Aktus ist, durch den sich der Geist erkennt. Darum heißt es, er erkenne sich per suam praesentiam. Um aber die zweite Erkenntnis des eigenen Geistes zu erhalten, genügt nicht dessen Gegenwart, sondern bedarf es fleißiger und eindringender Untersuchung; daher gelangen viele nicht zur Kenntnis der Natur der Seele und andere haben Irriges darüber aufgestellt. Darum sagte Augustinus von einer solchen Untersuchung: „Der Geist suche sich nicht wie ein Abwesendes zu erspähen, sondern sei bemüht, sich als ein Gegenwärtiges zu unterscheiden", d. i. seinen Unterschied von anderen Wesen, seine Wesenheit und Natur zu erkennen[3]).

Jene erste Erkenntnisweise des unmittelbaren Innewerdens verbürgt uns unser Dasein: die Gegenwart des Geistes schließt die Verneinung unseres Selbst aus, mit der Tatsache des Denkens werden wir der des Seins inne: Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse, sagt Thomas fast mit Cartesius' Worten[4]). Die Erkenntnis per praesentiam ist aber nicht wie bei Gott eine Erkenntnis per essentiam; die Seele vermag sich nur in ihrer Betätigung ex actu zu erfassen, da diese die vollkommenste Leistung des Verstandes ist: Ultima perfectio intellectûs est ejus operatio. Die Betätigung selbst ist aber nicht das erste Objekt des Erkennens, sondern der

---

[1]) Hugo a St. Vict. de sacr. I, 1; oben §. 68, 4. — [2]) Oben 2 a. E. — [3]) S. Thom. Sum. theol. I, 87, 1. — [4]) Q. d. de ver. 10, 12 ad 7; vgl. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I², S. 178.

äußere Gegenstand; durch einen primären Akt wird dieser, durch einen sekundären Akt das Erkennen desselben erkannt[1]), dazu aber bildet die Erkenntnis des Wesens der Dinge durch den Verstand die Voraussetzung. Während das Erkennen der Sinne in den Eindrücken, die sie erhalten, aufgeht, und wo sie Wahres erkennen, sie nicht die Wahrheit erfassen, nach der sie erkennen, erfaßt der Verstand den intellegiblen Gehalt der Dinge, also das, was die Erkenntnis wahr macht. Durch dieses Wahrheitsbewußsein wird er aber auch des Erkenntnisaktes selbst inne, und von da dringt er dazu vor, auch das, was in ihm potentiell und habituell ist, zu erkennen. Was ihn befähigt, ins Übersinnliche vorzudringen, befähigt ihn auch, sich auf sein eigenes Tun „zurückzubiegen", reflecti supra actum suum[2]). Das Vermögen des Geistes, die Gedanken in den Dingen zu erfassen, ist dasselbe, das ihn seine eigenen Gedanken erfassen läßt und ihm damit seine Innenwelt erschließt. Das Weltbewußtsein führt zum Selbstbewußtsein, so gewiß die Welt von Gedanken durchwoben ist, und wir durch ihre Wahrheit auf die Wahrheit in uns hingewiesen werden. So fällt auf den idealistischen Grundgedanken von diesen Untersuchungen ein neues Licht: die idealen Prinzipien sind der Schlüssel für das All und für das Selbst.

Das Selbsterkennen ist aber letztlich nur ein Vorläufer des Selbstschauens der Verklärten, welche das Licht der Glorie durchleuchtet. Im Sinne eines Thomas und Bonaventura sagt Suarez: Lumen intellectuale est reflexivum in se ipsum: nam intellectus est principium cognoscendi se, et lumen gloriae principium videndi se[3]). —

Die Einheit des Selbstbewußtseins zu betonen, waren die Scholastiker durch die Polemik gegen Averroes veranlaßt. Die Herausverlegung des tätigen Verstandes aus dem Bewußtsein des Menschen bedrohte die Einheit der Persönlichkeit; ist die tätige Denkkraft außer dem Menschen, so wird der Erkenntnisakt aufgeteilt und dem Selbstbewußtsein der Boden entzogen. Der Mensch vollzieht

---

[1]) S. Thom. Sum. theol. I, 87, 3. — [2]) Q. d. de ver. 1, 9. — [3]) Suar. De fide I, 2, 4.

sein Erkennen nicht selbst, wenn dieses nur das Hineinleuchten des Weltgeistes in die Sinnenbilder ist; mit dem Erkennen fällt aber auch das Wollen: der Mensch ist nicht mehr Herr seiner Akte, Lob und Tadel verliert den Sinn, die Moral wird gegenstandslos [1]).

6. Daß die Einheit des Bewußtseins durch die Unterscheidung von Seelenvermögen nicht gefährdet wird, vielmehr die Gleichsetzung des Wesens und der Kräfte der Seele der Psychologie verderblich ist, halten alle Scholastiker fest. Es ist im Sinne des Realismus, die Tätigkeitsweisen der Seele durch ursprüngliche Hinordnungen derselben bestimmt zu denken, während der Nominalismus in Begriffen wie Sinnlichkeit, Denkkraft, Wille usw. nur Namen für verschiedene Betätigungen der einen Seelenkraft sieht, und der Monismus prinzipiell das Zusammenfallen von Sein und Tätigkeit in Gott auf die Seele überträgt, und so das Wesen der Seele zum unmittelbaren Grunde ihrer Tätigkeit macht. Dem gegenüber lehren die Scholastiker, daß, wie bei allen geschöpflichen Wesen, so auch bei der Seele Sein und Tun, esse und agere, real verschieden sind — auch der Ausdruck: formal verschieden, hat denselben Sinn —; das Sein ist actus primus, sein Grund die Wesenheit, essentia, die Tätigkeit dagegen ist actus secundus, ihr nächster Grund das Vermögen, potentia, aber ihr entfernterer Grund ist ebenfalls die Wesenheit: Potentia proximum principium operationum animae [2]); potentiae animae procedunt ab ejus essentia sicut a causa [3]). Die Seele ist die substantiale Form, die Vermögen sind accidentale Formen; ihr subjectum ist die Seele, welche sie als Potenzen in sich schließt, und als Accidenzien aus sich entläßt: Potentiae fluunt ab essentia animae sicut a principio, quod accidens causatur a subjecto, secundum quod est actu, et recipitur in eo, inquantum est in potentia [4]). Als reine Form ist die Seele ein Wirkliches also nicht Potentielles, wohl aber sind dies ihre Vermögen, welche in potentia rücksichtlich dessen sind, was durch die Seele

[1]) De unit. intell. adv. Averr.; Op. 16. Ed. Ven. 1754, XIX, p. 246. — [2]) S. Thom. Sum. theol. I, 78, 1. — [3]) Ib. 77, 6. — [4]) Ib.

verwirklicht werden soll. Sie ist kein Aggregat, totum integrale, ihrer Vermögen, sondern eine einheitliche Kraftquelle, totum potentiale, einfach aber mehrere Vermögen in sich schließend, durch die sie ihre Kraft in verschiedener Weise betätigt (virtutem diversis modis exercet [1]).

Eine Mehrheit von Seelenvermögen aber ist anzunehmen, weil der Mensch, aus Leib und Seele bestehend, in der Mitte zwischen Geister- und Körperwelt steht und an beider Vermögen teil hat: Est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum et ideo concurrunt in anima virtutes utrarumque creaturarum [2]). Zu unterscheiden sind die Seelenvermögen nach ihren Tätigkeiten und Objekten: Potentiae distinguuntur per actus et objecta — das Wort hat in diesem Zusammenhange die uns geläufige Bedeutung: Gegenstand —; die Potenz empfängt ihre ratio aus dem Akte, auf den sie hingeordnet ist; die ratio des Aktes aber ist verschieden nach der ratio des Objektes, welches entweder als causa movens, oder als terminus et finis wirken kann. Dabei begründet nicht jeder Unterschied des Objektes einen solchen des Vermögens, sondern ein solcher liegt nur in den Punkten, auf welche die Potenz hingeordnet ist: differentia ejus ad quod per se potentia respicit [3]).

Welch' tiefe Blicke diese Auffassung in das Innenleben werfen läßt, können die im Sinne der Scholastiker gesprochenen Worte eines neueren Forschers nahelegen: „Die realistische Unterscheidung der Seele von ihren Vermögen und dieser untereinander hat einen tiefen philosophischen Sinn, welcher der neueren Philosophie in ihrem einseitigen Betonen der Einfachheit der Seele abhanden gekommen ist. Die Seele ist nicht etwas absolut Einfaches; dies ist einzig Gott. Die Seele *hat* verschiedene Vermögen, und *ist* in diesen verschiedenen Vermögen, in deren Gesamtheit sich gewissermaßen der innere unsichtbare Mensch gliedert, dessen Gestalt in der ihm angepaßten leiblichen Organisation und Gestalt ihren Abdruck und symbolischen Ausdruck besitzt. Das gemeinsame Subjekt jener Vermögen ist das Ich, welches

[1]) Quaest. disp. de unit. animae. — [2]) S. Thom. Sum. theol. I, 77, 2. — [3]) Ib. 77, 3.

den tiefsten Kern und Gehalt des menschlichen Wesens ausmacht, welcher in fortgesetzter Tätigkeit stets mehr und bestimmter gestaltet wird, um die wahrhafte und eigentliche Physiognomie der Seele herauszubilden. Dieses innerlich sich gestaltende Wesen ist in seiner zeitlichen Umkleidung und Verhüllung durch den äußeren Menschen dem Embryo zu vergleichen... Die Ausgeburt des inneren Menschen fällt mit dem Hinübertritte in die jenseitige Welt zusammen. Der Mensch hat in der Zeit keine Anschauung von seinem Ich, dem verborgenen Grunde seines geistigen Wesens und Lebens; er erfaßt es denkend eben nur als den zwar nicht unerschöpflichen, aber vor Ablauf der Erdenzeit nicht erschöpften Grund ungezwungener Selbstgestaltung, als den Hort seiner sittlichen Freiheit, der sich ihm einst im unverhüllten Lichte der ewigen Wahrheit aufdecken soll. Er wird aber nie dazu kommen, sich selber anzuschauen; denn entweder wird er, auf immer Gott entfremdet, in sich nur einen bodenlosen finstern Abgrund, eine endlose Leere finden, oder er wird, in Gott beseligt, den Blick nach innen wendend, eben nur Gott finden, dessen Gnadensonne in ihm leuchtet, dessen Bild in den geistigen Zügen seines Wesens sich abgestaltet" [1]).

---

[1]) K. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 1861, II, S. 122.

§. 72.

Die Wissenschaftslehre der Scholastiker.

1. Der Name Wissenschaftslehre gehört der neueren Philosophie an; Kant hatte der Philosophie die Fragen zugewiesen: Wie ist Mathematik, Naturwissenschaft usw. möglich? und Fichte schloß daran an, wenn er die Philosophie als die Wissenschaft von der Wissenschaft behandelte. Ist der Name neu, so ist doch die Sache alt; Platons Theätet und Sophist haben die Frage zum Inhalte: Wie ist Wissenschaft möglich? und Aristoteles' drittes und viertes Buch der Metaphysik enthalten seine Wissenschaftslehre. Augustinus fragt nicht bloß nach den Bedingungen der Erkenntnis, sondern auch nach denen des Inbegriffs der Erkenntnisse, d. i. der Wissenschaft; die Scholastiker, vorzugsweise auf diesen Gegenstand hingewiesen, weil sie darauf ausgehen, die Theologie zur Wissenschaft zu gestalten, geben sich nicht bloß über die Frage Rechenschaft: Wie kann es Wissenschaft geben? sondern auch über die andere: Warum soll es Wissenschaft geben?

Das deutsche Wort Wissenschaft bezeichnet ausdrücklicher als das lateinische scientia, daß es sich dabei ebensowohl um ein Objektives, einen Wissensinhalt, als um ein Subjektives, eine geistige Tätigkeit und Bestimmtheit, handelt, während scientia im klassischen Sprachgebrauche nur die subjektive Seite bezeichnet. Die Scholastiker waren durch ihren Realismus davor bewahrt, sich mit dieser Seite zu begnügen, und wie sie überhaupt nicht unter dem Banne der Worte stehen, so prägten sie das lateinische Wort in dem Sinne

um, daß es ebensowohl das scire als das scibile ausdrückte, welches jenem vorausgeht: Scibile praeexistit scientiae [1]).

Daß beim Wissen ein Wissensinhalt und eine Wissenstätigkeit zu unterscheiden sind, stand den Scholastikern darum fest, weil das Analoge vom Glauben gilt, bei dem sich eine fides quae creditur als Objekt und die fides qua creditur, welche das Subjekt vollzieht, gegenüberstehen. Der christliche Glaubensinhalt ist unwandelbar, der Glaubensakt vollzieht sich immer neu und wechselnd in den Individuen. Die Frage: Utrum sit una fides modernorum et antiquorum? beantwortet der hl. Thomas dahin: „Wenn unter Glauben das objectum fidei scil. res credita verstanden wird, wie solches außer der Seele ist, so ist der Glaube bei uns und bei den Vorfahren der nämliche, und der Glaube erhält Einheit durch die Einheit der Sache. Wird dagegen der Glaube nach seiner Aufnahme durch uns (in acceptione nostra) betrachtet, so gestaltet er sich vielfach, vermöge der verschiedenen Ausdrucksweise (plurificatur per diversa enuntiabilia); aber diese Verschiedenheit bringt keine Verschiedenheit des Glaubens mit sich, woraus erhellt, daß alle Gläubigen einen Glauben haben [2])."

Der Glaubensinhalt ist aber nicht bloß ein beharrender, sondern zuhöchst ein einheitlicher: die veritas increata, und sie ist innerhalb bestimmter Grenzen zugleich Wissensinhalt [3]), was in höherem Maße von der veritas creata gilt. Alle Wahrheit ist an sich eine, aber vielfältig in der Auffassung; so erklärt die Glosse das Psalmwort (Ps. 11, 2): Diminutae sunt veritates a filiis hominum: „Wie von dem einen Antlitze eines Menschen viele Bilder (similitudines) im Spiegel erscheinen, so entspringen (resultant) von der einen göttlichen Wahrheit viele Wahrheiten." Die Wahrheit ist darum höher als die Seele, nicht schlechthin, aber insofern sie deren Vollendung ist, wie auch die Wissenschaft höher genannt werden könnte als die Seele: sicut etiam scientia posset dici major

---

[1]) Thom. Sum. theol. I, 13, 7 ad 6. — [2]) Quaest. disp. de fide 12. — [3]) Sum. phil. I, 3; vgl. unten §. 75, 2.

animâ[1]). Der Wissensinhalt ist das Maß des Wissens: Scibilia sunt mensura scientiae[2]); es gibt Wissensinhalte, die wir nicht wissen, aber nicht umgekehrt[3]).

Die Schrift nennt den Glaubensinhalt eine Substanz: Est autem fides sperandarum substantia rerum[4]) und auch diese Bestimmung wird für die scholastische Wissenschaftslehre fruchtbar. „Substanz", sagt Thomas, „heißt der erste Anfang (inchoatio) einer jeden Sache, besonders in dem Falle, wo diese dem Vermögen nach in einem ersten Prinzip enthalten ist und sich daraus vollständig ergibt (quando tota res sequens continetur virtute in primo principio), wie z. B. wenn wir sagen, daß die ersten unerweisbaren Prinzipien die Substanz einer Wissenschaft bilden, weil sie das Erste dieser Wissenschaft in uns sind und in ihnen dem Vermögen nach die ganze Wissenschaft enthalten ist. In diesem Sinne heißt der Glaube die Substanz der zu hoffenden Dinge, weil der erste Anfang dieser in uns in der gläubigen Zustimmung Platz greift, welche dem Vermögen nach alle zu hoffenden Dinge in sich schließt; denn darin hoffen wir selig zu werden, daß wir die Wahrheit offen schauen werden, der wir im Glauben anhängen[5])." Glaubens- und Wissensinhalt werden hier also als verwandt bezeichnet, auf Grund der organischen Struktur beider, die sich in ihrem Herauswachsen aus gedanklichen Keimen zeigt. Damit findet Platons Lehre, daß die Idealien ζῶα, Organismen sind[6]), ihre Bestätigung und wird zugleich in einen höheren Zusammenhang eingereiht.

2. Von der platonischen Auffassung unterscheidet sich aber die scholastische durch Vermeidung des extremen Realismus jener; die Wissensinhalte gelten ihr nicht als Substanzen nach Art der Dinge, sondern als ein Potenzielles, das erst in seiner Verbindung mit dem erkennenden Geiste aktuiert wird, als potentiae rationales, wie das aristotelische *δυνάμεις λογικαί*[7]) wiedergegeben wird. Das scibile und der erkennende Geist sind aufeinander hingeordnet. In

---

[1]) Sum. theol. I, 16, 6 ad 1. — [2]) Sum. phil. I, 61. — [3]) Ib. 66. — [4]) Hebr. 11, 1. — [5]) Sum. theol. II, II, 4, 1. — [6]) Bd. I, §. 25, 5. — [7]) Das. §. 36, 6.

diesem aber liegen ebenfalls Keime, welche bei der Berührung mit dem Wissensinhalte aufgehen: „Es sind von vornherein in uns gewisse Samen der Wissenschaften (praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum), Grundbegriffe (primae conceptiones), welche alsbald im Lichte des tätigen Verstandes auf Grund der von den Sinnendingen abgezogenen species erkannt werden, und zwar teils komplexe, wie die Axiome (dignitates, d. i. ἀξιώματα), teils einfache, wie der Begriff des Seienden, des Einen und Verwandtes“ [1]).

Ihr Volldasein erhält die Wissenschaft, wenn der Geist sich dem Wissensinhalte angleicht, oder, was dasselbe ist, wenn diesem der Stempel des Geistes aufgedrückt wird: Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam [2]); scientia est sigillatio scibilis in intellectu scientis [3]). In diesem objektiv-subjektiven Sinne ist die Wissenschaft die Vollendung des Wissensinhaltes: scientia est recta ratio scibilium [4]). In der Aktuierung des potentiellen Wissensinhaltes durch die geistige Tätigkeit und der Erfüllung dieser mit jenem fallen beide zusammen: Scientia est quodammodo scibilia [5]), ein Satz, welcher den aristotelischen Ausspruch wiedergibt: ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως [6]). Aristoteles weiß aber den letzten Grund dieser Koinzidenz des Gedanklichen mit dem Gedanken nicht anzugeben, weil er das Gedankliche nicht auf das göttliche Denken zurückführt; dies ist aber den Scholastikern, die hierin Platon folgen, geläufig; die Ideen in Gott sind der letzte Grund des scibile, die universalia ante rem die Voraussetzung der universalia in re [7]), und die höchste Ansicht der Grundgestalten der Wissenschaften ist die im Sonnenlichte der göttlichen Wahrheit: Scientiarum spectamina videntur in divina veritate, sicut visibilia in lumine solis [8]).

---

[1]) Thom. Quaest. disp. de ver. 11, 1; In IX, Met. 7 f. — [2]) Sum. phil. II, 60. — [3]) De ver. 2, 1, ob. 6. — [4]) Sum. theol. II, II, 55, 3. — [5]) In III, de anim. 13a. — [6]) Arist. de an. III, 8; vgl. Bd. I, §. 36, 5. — [7]) Oben §. 69, 4 und 70, 1. — [8]) Sum. phil. III, 47.

Beruht die Wissenschaft auf der Angleichung unserer Gedanken an das Gedankliche in den Dingen, das zuhöchst auf die Ideen in Gott zurückgeht, so folgt, daß nicht die Dinge als einzelne, sinnliche, veränderliche ihr Gegenstand sind, sondern das Allgemeine und Notwendige in ihnen: Scientia est universalium nach dem aristotelischen ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου[1]); scientia non est particularium, singularium, corruptibilium, non est eorum quae sunt a fortuna[2]). Das Wissen um das Einzelne und Kontingente, wie es die Sinneswahrnehmung zeigt, hat nicht um seinerselbst willen, wohl aber aus praktischen Gründen Wert: „Das Erkennen des Einzelnen gehört nicht zur Vervollkommnung der intellektiven Seele in Rücksicht der spekulativen Erkenntnis, aber es gehört zu deren Vervollkommnung in Rücksicht der praktischen Erkenntnis, welche sich nur auf Grund der Erkenntnis des Einzelnen entwickelt, auf der das Handeln fußt" (singularium, in quibus est operatio[3]).

Eine zweite, aus dem gegebenen Begriffe der Wissenschaft zu ziehende Folgerung ist die, daß die Wissenschaften, obzwar auf das Allgemeine gerichtet, doch nicht die Allgemeinbegriffe selbst, sondern die Dinge, die mittels jener gedacht werden, zum Gegenstande haben: Sunt scientiae de rebus, non autem de speciebus vel intentionibus intellegibilibus[4]). Nur die Logik macht hiervon eine Ausnahme, da sie von den entia rationis handelt, d. i. de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium[5]). Durch diese Bestimmungen wird der Wissenschaft ihr Realgehalt gesichert, und es kann dies geschehen, weil der scholastische Realismus das Allgemeine als real in den Dingen liegend faßt und durch die species intellegibilis dessen Einrückung in den Geist erklärlich macht[6]), während der Nominalismus dem Wissen nur Begriffe und Worte zum In=

---

[1]) S. Thom. in II de an. 12 b. Ar. de an. II, 5. — [2]) Die Nachweisungen bei Schütz, Thomas=Lexikon, 2. Aufl., 1895, S. 729. — [3]) Sum. theol. III, 11, 4. — [4]) In III de an. 8 c. — [5]) In IV met. 4. — [6]) Oben S. 72, 4.

halte geben kann. Auch der Logik gibt der Realismus ein ens zum Inhalte, so daß sie nicht die Denkakte, sondern die Denkinhalte als solche zum Gegenstande hat. Eine dritte Folgerung ist die, daß es eine Mehrheit von Wissenschaften gibt, so gewiß die Dinge ihr Gegenstand sind. „Es ist unmöglich", sagt Thomas, „daß aus einem übergreifenden Prinzip alles abgeleitet werden kann, weil es verschiedene Gattungen des Seienden gibt" (quia genera entium sunt diversa[1]). Damit wird die monistische Ansicht abgewiesen, die alle Erkenntnis synthetisch aus einem Prinzip konstruieren möchte.

3. Nicht bloß der Erkenntnis des Einzelnen als Bedingung des Handelns, sondern auch der Wissenschaft als Ganzem schreiben die Scholastiker einen höchsten sittlichen Beziehungspunkt zu und geben damit Rechenschaft darüber, warum Wissenschaft sein soll. In erster Linie ist es die Idee der Weisheit, welche dabei die leitende ist: Der Wissende soll ein Weiser werden; der habitus scientiae, den er erworben, soll sich zum habitus sapientiae steigern, die ratio inferior, welche die Wissenschaft gestaltet, zur ratio superior erhöhen. Der Wissende geht viâ inquisitionis vor, von unten nach oben fortschreitend; er ergreift die verschiedenen genera scibilium, haftet also noch am Vielen und Bedingten; der Weise, im Besitze der höchsten Prinzipien, steigt von oben abwärts viâ judicii, er faßt die Ansicht vom Ganzen auf Grund des Unbedingten. Das spezifische Objekt der Wissenschaft sind die menschlichen Dinge, das der Weisheit die göttlichen; jene begnügt sich, ihren Gegenstand festzustellen, die Weisheit schreitet dazu vor, nach ihm alles andere zu beurteilen und zu ordnen: „Weise heißen die, welche die Dinge recht behandeln und gut verwalten" (qui res bene ordinant et eas bene gubernant); ihre Norm ist dabei der höchste Zweck, das bonum intellectûs, die Wahrheit[2]).

„Soweit der Intellekt das im habitus sapientiae errungene Verständnis der Dinge um seiner selbst willen sucht, heißt er intellectus speculativus, wofern er aber demselben eine weitere

---

[1]) In II post. an. 53; vgl. Sanseverino Philos. christ. compendium, Ed. VIII, 1888, I, p. 93. — [2]) Sum. phil. I, 1.

Zweckbeziehung auf bestimmte, durch Willenstätigkeit zu vollführende Leistungen gibt, wird er intellectus practicus genannt; das Ziel des ersteren ist das Wahre, das des letzteren das Gute" [1]); jener hat das Grundgesetz: Es kann etwas unmöglich zugleich wahr und falsch sein, also den Satz des Widerspruchs; dieser die Norm: Dem Guten ist zu folgen, das Böse zu fliehen.

Wie es aber ein doppeltes Licht der Erkenntnis gibt, ein natürliches und ein übernatürliches, so gibt es einen doppelten Habitus des Intellekts, der Wissenschaft und der Weisheit; der eine ist eine Tugend und durch Selbsttätigkeit zu erringen, der andere ein gottverliehener Gnadenzustand, und so entsprechen den drei Tugenden: des Verstandes, der Wissenschaft und der Weisheit ebensoviel Gaben, die dona intellectûs, scientiae, sapientiae. Die Weisheit als Tugend leitet zu dem rechten Verständnisse der göttlichen Dinge, soweit dies die Forschung gewährt (ex rationis inquisitione); die Weisheit als Gabe des heiligen Geistes aber gibt das höchste uns zugängliche Verständnis jener Dinge, die alsdann dem Weisen nicht bloß Gegenstände der Auffassung sind, sondern ihn ergreifen, vermöge einer inneren Verwandtschaft (secundam quandam connaturalitatem), so daß das divina discere sich zum divina pati steigert [2]).

Die Erkenntnis, auf welche die Wissenschaft ausgeht, wäre unvollständig ohne das Aufsteigen zu den göttlichen Dingen; aber auch ohne den Kontakt mit dem tätigen Leben, in dem sich die Erkenntnis ordnend und waltend bewähren soll, um doch schließlich wieder in das ihr eigene Element, die Betrachtung, nunmehr: die Kontemplation zurückzukehren. Dies Weisheitsideal schwebte bei den Scholastikern nicht in unerreichbarer Höhe über dem Wissensbetriebe; vielmehr hatte dieser etwas Weisheitsmäßiges; das Hochhalten der Tradition, die im Unterrichte waltende Pietät, der Zusammenhang der Schule mit der Kirche, welche sich ebensowohl ordnend

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino II, S. 103; daselbst und S. 171, Die Nachweisungen zu den Angaben im Texte. — [2]) Sum. theol. II, II, 45, 2; Dion. Ar. de div. nom. 2, τὰ θεῖα μαθὼν — παθών.

und waltend bewährte, als sie die Kontemplation pflegte, erhielten dem Lernenden und Forschenden das Ideal stets vor Augen und gemahnten ihn, bei jeder Frage weisheitsmäßig, d. i. mit Ausblick auf das Ganze und das Höchste, mit Wahrung des Zusammenhanges zwischen dem Wahren und dem Guten, vorzugehen. —

Wie das Wissen, so hat auch der Wissensinhalt einen ethischen Beziehungspunkt. Das scibile ist das Wahre und das Wahre ist das Gute. Die Wissenschaften sind Künste im weiteren Sinne und alle Kunst geht auf das Gute: Ars se habet semper ad bona[1]); es ist das bonum intellectûs, das den Inhalt der Wissenschaft bildet.

Die Wissenschaften sind Güter; ihr Besitz verbindet dazu, sie auszuteilen: „Es ist Sache des tätigen Lebens, dem Hungernden Brot zu geben, den Unwissenden mit dem Worte der Weisheit zu belehren"[2]). Lehren und lernen werden damit zu sittlichen Betätigungen erhoben. Das Lehren ist mit Bezug auf das scibile ein Geben, Darreichen, das Lernen ein Empfangen: Disciplina est acceptio scientiae; mit Bezug auf das scire dagegen ein Hervorrufen, Zeugen; in letzterem Sinne heißt es: Doctrina est generatio scientiae[3]), und: Docere est causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius[4]). Was der Lehrer dem Schüler lehrt, ist in ihm und in diesem dasselbe, weil id quod scitur; verschieden aber sind die species intellegibiles quibus scitur. Das Lehren ist eine Kunst, Wissen entzündet sich nicht wie ein Feuer am anderen: magister causat scientiam in discipulo per modum artis[5]). Das Lernen wie das Wissen bedarf einer wie immer gearteten, schon vorhandenen Kenntnis: Omnis disciplina et omnis scientia ex praeexistente fit cognitione[6]). Davon muß der Unterricht ausgehen und vom Leichteren zum Schwereren fortschreiten: A facilioribus omnis scientiae fit dis-

---

[1]) Sum. theol. II, I, 57, 3 ad 1. — [2]) Greg. sup. Ezech. 14, bei Thom. de verit. 11; Thom. Quaest. in libr. Boeth. de trin. II, 2, 1 a. — [3]) Thom. in V, phys. 3 i. — [4]) De ver. 11, 1. — [5]) Sum. phil. II, 75. — [6]) Ib. u. III, 105; Übersetzung von Ar. Anal. post. I, 1 in.

ciplina[1]). Die Kunst des Lehrers soll sich an die Natur halten, wie alle Kunst. Darum sollen die Wissenschaften nach der Methode gelehrt werden, nach der sie erfunden wurden, weil diese die naturgemäße ist, während die Lehrmethode der Kunst zugehört: Methodus inventiva est naturalis, methodus doctrinae artificiosa[2]).

4. Die Beziehung auf die Weisheit gibt der Wissenschaft bei den Scholastikern die Einheit, die zugleich in sich gegliedert ist. Das System der Wissenschaften hat hier einen hierarchischen Aufbau, das Höhere bestimmt und erleuchtet das Niedere, die Glieder sind zugleich Stufen. Diesen Aufbau hat am lichtvollsten der heilige Bonaventura in seiner kurzen, gedankentiefen Schrift: De reductione artium ad theologiam dargelegt, ein wahrer sapiens architecton (1. Cor. 3, 10), vergleichbar den Meistern, welche die Quadern der Dome türmten. Er geht von dem Worte des Jakoberbriefes aus: „Jede gute Gabe, jedes vollkommene Geschenk ist von oben und steigt herab von dem Vater der Lichter" [3]) und er führt den Gedanken einer Mehrheit der lumina, der Lichtquellen oder Erleuchtungsweisen durch. Schon in der Sinnenwelt liegen zwei solcher Lichtquellen, die unser Leben erhellen; die eine spendet ihren Segen, wenn wir auf die Dinge wirken, an ihnen unser Kunstvermögen, die forma artificialis üben, woraus sich die artes mechanicae ergeben, als welche Bonaventura im Anschlusse an Hugo von St. Victor aufführt: die Weberei, die Schmiedekunst, den Ackerbau, die Jagd, die Schiffahrt, die redende Kunst, als ars theatrica bezeichnet, in der die Dichtung einbegriffen ist. Die zweite Lichtquelle der Sinnenwelt bilden die Dinge, insofern sie auf uns wirken, die sinnliche Erkenntnis, cognitio sensitiva erzeugen und uns durch die in der Natur ausgewirkten Formen aufweisen: illuminant respectu formae naturalis. Diese Lichtquellen sind das lumen exterius und das lumen inferius; was sie gewähren, ist nur vorbereitender Natur; ein helleres Licht kommt uns von innen, das lumen interius, in welchem wir durch den Verstand die Wahrheit der Dinge sehen:

---

[1]) In libr. de causis 7. — [2]) De ver. l. l. — [3]) Jac. 1, 17.

illuminans respectu veritatis intellectivae; es ist das Licht der Wissenschaft im engeren Sinne, das lumen cognitionis philosophicae. Über der Vernunftwahrheit aber steht die Heilswahrheit, über dem inneren Lichte das lumen superius, lumen gratiae et sacrae scripturae, illuminans respectu veritatis salutaris. In ihm erkennen wir erst den Sinn und Zweck der Erleuchtungen, die uns aus den anderen Quellen erfließen: „Das ist die Frucht aller Wissenschaften, daß in allen der Glaube erbaut, Gott verehrt, die Sitten geregelt, Tröstungen geschöpft werden, die aus der Vereinigung der bräutlichen Seele mit dem Bräutigam erquellen.“ Dreierlei Erleuchtung gewährt uns die Schrift: vorab fides, den Glauben an den ewigen Ausgang des Wortes und dessen Menschwerdung in der Zeit, dann: den Wandel, mores oder ordo vivendi, und endlich finis utriusque, die Seligkeit, die ewige Beglückung, die aus Glauben und Werken erwächst. Der Glaube ist das Feld der doctores, eines Augustinus und Anselmus, der Wandel und die Sitten Feld der praedicatores, eines Gregor des Großen und Bernhard; das letzte Ziel mit seinen Geheimnissen das Feld der contemplativi, eines Dionysius und Richard von St. Victor.

Es spricht aber die Schrift auch in drei Weisen zu uns: durch ihr Wort, sermo, durch ihre Lehre, doctrina, durch ihre Weisungen für unser Leben, vita.

„Die vielförmige Weisheit Gottes, wie sie uns in der Schrift lichtvoll überliefert ist, liegt nun auch aller Erkenntnis und Natur verborgen zugrunde.“ Die Trias von Rede, Lehre und Weisung ergibt die Gliederung der Wissenschaft oder Philosophie, denn die Vernunftwahrheit, die sie sucht, ist eine dreifache: veritas sermonum, veritas rerum, veritas morum und auf diese drei Gebiete der Wahrheit sind die drei Zweige der Philosophie gerichtet: philosophia rationalis, philosophia naturalis und philosophia moralis; die erste sucht die causa intellegendi, die zweite die causa subsistendi, die dritte den ordo vitae.

Die rationale Philosophie ist der veritas sermonum zugewandt; alle Rede dient aber dem dreifachen Zwecke: den Gedanken aus-

zudrücken, dessen Aneignung durch die anderen zu erwirken und diese zu etwas zu bestimmen; sie geht aus auf exprimere, docere, movere und dementsprechend muß sie angemessen, wahr und wirkungsvoll sein: sermo congruus, verus, ornatus, womit die Aufgabe der drei Zweige der rationalen Philosophie: der Grammatik, der Logik, der Rhetorik gegeben ist. Werden diese drei Wissenschaften durch die Schlagworte verbum, ordo und species charakterisiert, so erscheint darin das vestigium der dreifachen Erleuchtung der Schrift, insofern auch beim Worte der Sprache ein geistiger Ausgang und eine Verkörperung vorliegt, in der Strenge der Gedankenbildung etwas der sittlichen Zucht Entsprechendes gegeben ist und die schöne Form des wahren Gedankens eine geistige Beglückung gewährt.

Die philosophia naturalis sucht die veritas rerum und ergreift sie in den gedanklichen Formen der Dinge, den rationes formales; sie findet sie in der Materie als rationes seminales oder virtutes naturales, im Geiste als rationes intellectuales, in Gott als rationes ideales. Dem entsprechend gliedert sie sich in die Physik, welche die Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen betrachtet, in Mathematik, welche die formae abstractibiles erforscht, und in Metaphysik, welche das Seiende an sich betrachtet und es auf Gott als seinen Urheber, sein Endziel und sein Vorbild zurückführt. Auch hier deutet Bonaventura eine Analogie mit jener Trias der Schrift an, der wir den Ausdruck geben können: es findet ein Ausgang der gestaltenden Gedanken statt, ein Zusammenschluß, ordo, der Gesetze ihres Wirkens und ein Zustreben zu dem befriedenden Endziele.

Die philosophia moralis handelt von der veritas vitae oder der rectitudo voluntatis; sie stellt diese für drei Gebiete fest: für das Leben des Einzelnen, für das Leben der Familie und für das Leben der Gesellschaft, und gliedert sich danach in monastica oeconomica und politica. In ihr Verfahren aber wird Einblick gewonnen, wenn man die drei Bedeutungen des rectum verfolgt: es bezeichnet teils die Einstimmung der Mitte mit den Enden:

rectum, cujus medium non exit ab extremis, teils die Norm, die sich dem konformiert, der sich nach ihr richtet, rectum quod dirigenti se conformatur, und endlich das Aufwärtsgerichtete rectum, cujus summitas est sursum erecta, Bestimmungen, in denen wir den harmonischen Charakter der Sittlichkeit, das Bindende und Haltende des Sittengesetzes und sein Hinausweisen über das Irdische erblicken dürfen. Bonaventura sieht in der rectitudo im ersten Sinne den Hinweis auf jene höchste Einstimmung, die uns im Mysterium der Trinität, dem Kernpunkte des Glaubens, gegeben ist, und findet in ihrer normierenden Natur den ordo vitae, in ihrer Richtung nach oben die Verklärung in der Seligkeit angedeutet.

Auch in der Erleuchtung, welche uns die Sinnenwelt teils als Feld des Kunstschaffens, teils als Unterlage der Erkenntnis bietet, findet Bonaventura die Analogie mit der dogmatischen, moralischen und mystischen Belehrung durch die Schrift wieder. Bei der Kunst findet ein Ausgang aus dem Geiste des Künstlers statt, vermittelt durch seine Konzeption: mediante similitudine existente in mente; und insofern ist das Kunstschaffen ein, wenn auch noch so schwaches Abbild des Ausganges des ewigen Wortes; auch bei der Kunst gibt es ferner eine Norm, welche auf das Hervorgebrachte ihre Zucht ausübt: productum opus assimilatur exemplari interiori, vergleichbar der Normierung der Handlungen durch den ordo vivendi, und diese Norm fordert alle Seelenkräfte des Künstlers in ihren Dienst: seine Einsicht muß dem Werke die Schönheit, sein Wille die Zweckdienlichkeit, das irascible Vermögen, gerichtet auf das bonum arduum, die Dauerhaftigkeit geben; endlich ist auch hier ein frui, eine Beglückung das letzte Moment: der Meister freut sich seines Werkes, das Werk lobt ihn, dient ihm und würde, wenn es Bewußtsein hätte, in ihm beglückt sein und ruhen. Ähnlich zeigt uns auch die Sinneserkenntnis einen Ausgang, das cognoscendi medium, d. i. der similitudo von dem Objekte, tanquam prolis a parente, ferner eine Übung oder Zucht unserer Sinnesorgane, ein cognoscendi exercitium und endlich ein Genuß, cognoscendi

oblectamentum, indem jeder Sinn des ihm homogenen Inhaltes froh wird, da er darin seine Erfüllung findet.

So ist nach dieser tiefsinnigen Auffassung die Erleuchtung der Seele durch die göttliche Weisheit der Schrift nicht bloß der Abschluß der Erkenntnis, sondern zugleich das Vorbild für alle Erkenntnisstufen, die verborgene Signatur, die jeder aufgeprägt ist. Vermöge dieses Einwohnens des Höchsten in dem Niederen geschieht es, daß die Schrift ihre Ausdrücke allen Gebieten der Erkenntnis entnimmt, denn es gilt von allen: interius latet Deus.

5. Wie bei den Scholastikern die Wissenschaft auf die Weisheit, die Philosophie auf die Theologie hingeordnet ist, so sind wieder die Einzelwissenschaften auf die Philosophie als ihr Haupt hingewiesen; vermöge des hierarchischen Gefüges des Ganzen wurde die Philosophie in ausgesprochenerer Weise als bei den Alten zur Führerin der den Teilgebieten des Wissens zugewandten Forschung erhoben und sie war dazu durch ihren Zug zur Weisheit, ihren scharfgeprägten Wahrheitsbegriff, ihre idealen Prinzipien und ihre innere Einheit befähigt[1]).

Sprachkunde und Mathematik hatten schon die Alten als die *ἐγκύκλια μαθήματα*, artes liberales, Bildungswissenschaften als die Vorstufen der Philosophie betrachtet. Die Scholastiker bleiben zwar hinter ihnen zurück in bezug auf die Bearbeitung beider Gebiete, aber nicht in bezug auf deren Bewertung, und sie ziehen das Band, das diese Wissenschaften mit der Philosophie verbindet, fester. Der Gegenstand der Sprachkunde ist ihnen die wahre Gedanken angemessen und wirkungsvoll ausdrückende Rede. Die Sprache wird also von seiten ihres Gedankengehaltes, mithin nach ihrem logischen Momente betrachtet. Es ist zuzugeben, daß darüber das morphologische und ästhetische Element der Sprache vernachlässigt wurde, aber es bleibt die Bearbeitung des logischen Elementes ein Verdienst der scholastischen Grammatik, welches lange mit Unrecht verkannt worden ist. „Zur Bearbeitung

---

[1]) Vgl. oben §. 51, 4.

der Syntax", sagt der Philologe Haase, „war das Mittelalter durch seine philosophischen Studien geführt und befähigt worden, wie denn auch die Philosophie der Grammatik oder Metagrammatik keineswegs erst eine Erfindung des 18., sondern vielmehr des 13. und 14. Jahrhunderts ist. Der Liber de modis significandi, als dessen Autor bald Thomas, bald Scotus, bald ein anderer Scholastiker genannt werden, enthält das erste vollständige System der philosophischen Grammatik [1])." Das genannte Buch ist mit Duns Scotus Werken in deren Gesamtausgabe von Lukas Wadding, Lyon 1639, als Einleitung unter dem Titel Grammatica speculativa abgedruckt. Es enthält die Abschnitte: De modis significandi in genere: die logische Grundlegung, de m. s. in specie: die Lehre von den Redeteilen, und die Diasynthetica de passionibus partium orationis: die Syntax. Der Sprachlaut: vox inquantum vox wird von der Erörterung ausgeschlossen, weil die Grammatik ihn nur inquantum signum betrachtet, denn: grammatica est de signis rerum. Doch wurde anderwärts, wie es scheint im Zusammenhang mit der Musiktheorie, auch die phonetische Seite der Sprache behandelt [2]).

Von dem modus significandi wird der modus intellegendi, als ihm vorausgehend, unterschieden, der seinerseits teils ein aktiver ist, indem sich die geistige Auffassung der proprietas rei vollzieht, teils ein passiver, welcher zwischen dem modus essendi der Sache und dem modus significandi vermittelt. In gleichem Sinne sagt Thomas: „Die Worte bezeichnen nicht die species intellegibiles, sondern das, was sich der Verstand bildet, um über die Außendinge zu urteilen" [3]). Es wird damit auf das Mittelglied zwischen Sachvorstellung und Laut hingedeutet, welches die neuere Sprachwissenschaft die innere Sprachform nennt, den Akt, durch den die Sache in bestimmter Weise zum Zwecke der Bezeichnung gefaßt wird.

---

[1]) Haase de medii aevi studiis philologicis. Beigabe des Index lectionum von Breslau 1856. — [2]) K. Werner, Die Sprachlogik des Joh. Duns Scotus, Wien 1877, S. 9. — [3]) Sum. theol. I, 85, 2 ad 3.

Die Durchführung zeigt überall die begriffliche Verarbeitung des von den alten Grammatikern nur empirisch vorgelegten Stoffes. Der Verfasser bezieht sich öfter auf Petrus Helias aus dem 12. Jahrhundert als seinen Vorgänger; Nachfolger hatte er an Robert Kilwardby († 1279), Siger von Brabant und Michael de Morbasio[1]). Aus diesen Arbeiten gingen auch in die Schulbücher Bestimmungen, besonders syntaktische über, so in das vielbenutzte Doctrinale puerorum von Alexander Dolensis, neu herausgegeben in den Monumenta Germaniae paedagogica. Auf scholastische Arbeiten derart griff man im 17. Jahrhundert zurück, um die von den Humanisten vernachlässigte Syntax wieder herzustellen, aber ohne die Quellen zu nennen, um den Anschein zu vermeiden, als könnte man von dem verachteten Mittelalter etwas lernen[2]).

Hat die Sprachkunde eine vorbereitende, so hat die Mathematik eine emporleitende Stellung und Aufgabe. Sie behandelt die quantitativen Verhältnisse der materia intellegibilis; sie befaßt sich mit den beweglichen und materiellen Dingen, aber untersucht was ihnen unabhängig von ihrer Materialität und Beweglichkeit eigen ist[3]). Sie zieht, sagt Albert der Große, den Verstand besonders an, weil ihr Lehrinhalt zwischen dem der Physik und der Theologie mitten inne liegt und weder von der Materie verdunkelt wird, noch unseren mit Raum und Zeit zusammenhängenden Verstand überschreitet: Divina super intellectum, mathematica in intellectu, physica sub intellectu esse dicuntur[4]). Die Mathematik, sagt Thomas, kann die größte Gewißheit gewähren, weil ihr Gegenstand von der Materie, die der Veränderung unterliegt, absieht, also unveränderlich ist und doch unseren Verstand nicht überschreitet[5]). Diese Exaktheit aber ist ihr eigen und darf nicht von anderen Wissenschaften gefordert werden. „Wer recht unterrichtet,

---

[1]) Werner, a. a. O. S. 7 und Thurot Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen-âge, Paris 1868, p. 39 sq. — [2]) Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, 1885, S. 27. — [3]) Thom. Sum. theol. I, 5, 3 ad 4; in III de an. 86. — [4]) De intellectu et intellegibili I, 3, 2. — [5]) Thom. in II, Met. Lect. 5.

also gebildet ist, wird bei jedem Gegenstande nur soviel Gewißheit suchen, als dessen Natur zuläßt": Ad hominem disciplinatum i. e. bene instructum pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur [1]). Die Liebhaberei des 17. Jahrhunderts, die Philosophie more geometrico darzustellen, würde Thomas also als ein Zeichen mangelnder Bildung angesehen haben.

Mit Aristoteles würdigen die Scholastiker die Selbsttätigkeit des Geistes, der die mathematischen Wahrheiten durch Herstellung der Sache erkennt — *ποιοῦντες γιγνώσκουσιν* — worin das Wesen des tätigen Verstandes am deutlichsten hervortritt [2]); in diesem Sinne sagt Albert, das Mathematische sei in unserem Geiste, den Worten nach Kant nahekommend, aber vor dessen Verirrungen dadurch bewahrt, daß er die Kategorie der Quantität nicht als Erkenntnisform allein, sondern auch als Seinsform faßt. Daß der Mathematiker in gewissem Sinne aus sich schöpft, gab den Scholastikern gerade Anlaß, die über dem Geiste liegende Quelle der Wahrheit zu suchen, wobei sie ein Ausspruch des hl. Augustinus leitete: „Wer Mathematik treibt, soll sich fragen, woher dasjenige stammt, dessen Wahrheit er im Bewußtsein hat; er soll von der Gestalt der Körper zum Menschengeiste aufsteigen, diesen als in der Mitte stehend zwischen der unveränderlichen Wahrheit und den veränderlichen Dingen erkennen und alles auf die Ehre und Liebe des einen Gottes beziehen; verfährt er nicht so, so kann er gelehrt scheinen, aber weise ist er nicht" [3]).

6. Die Naturwissenschaft ist den Scholastikern als Physik ein Teil der Philosophie. Sie hat das Veränderliche zum Gegenstande, aber geht auf unveränderliche Erkenntnis aus: Nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere [4]). „Der Geist nimmt die species der materiellen und veränderlichen Körper immateriell und unveränderlich in sich auf, d. i. nach seiner

---

[1]) In I Ethic. Lect. 3 b; vgl. Sum. theol. II, II, 70, 2. — [2]) Ar. Met. IX, 9 fin., Bd. I, §. 36, 5. — [3]) Aug. de doctr. christ. II, 39. — [4]) Thom. Sum. theol. I, 84, 1 ad 3.

Art, denn immer ist das Aufgenommene im Aufnehmenden nach Art des Aufnehmenden. Daher muß man sagen, daß die Seele durch den Verstand die Körperwelt in immaterieller, allgemeiner und notwendiger Erkenntnis erfaßt[1])." So beantwortet Thomas die nachmalige Frage Kants: Wie ist reine Physik möglich? ohne in den Widersinn der Behauptung zu verfallen, daß wir nur dadurch Notwendiges und Allgemeines von den Dingen erkennen, daß wir dies in sie hineinlegen, womit die Naturwissenschaft gerade aufgehoben würde.

Aber auch die platonische Unterschätzung der Kenntnis des Veränderlichen ist damit vermieden; es ist der aristotelische Naturbegriff, der zugrunde gelegt wird, welcher anweist, auf den in den Dingen liegenden Gedanken, Sinn, Zweck vorzudringen, und der sich mit der christlichen Anschauung von der in die Natur gelegten Weisheit berührt[2]).

Die Naturforschung gilt den Scholastikern — so überraschend es klingt — als die dem menschlichen Geiste recht eigentlich angemessene wissenschaftliche Betätigung, weil ja die Erkenntnis des intellegibile in sensibili, d. i. der Gesetze in den Erscheinungen, gerade die Mitte seines Sehfeldes bildet[3]). Die empirischen Vermittelungen dieser Erkenntnis schätzen die Scholastiker keineswegs gering; Induktion und Experiment sind ihnen geläufige Begriffe; jene bestimmen sie nach Aristoteles, dessen ἐπαγωγή sie mit inductio wiedergeben, als das concludere universale ex singularibus; experimentum bedeutet bei ihnen Erfahrung, aber auch, wie im modernen Sprachgebrauche, Versuch: Tentare est proprie experimentum sumere de aliquo; experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquod circa ipsum[4]). Auf Genauigkeit der Beobachtung und weiten Umfang der Experimente dringt besonders Albert der Große[5]).

---

[1]) Thom. Sum. theol. I, 84, 1. — [2]) Bd. I, §. 36, 4; oben §. 54, 2 a. E. u. 57. — [3]) Oben §. 71, 5. — [4]) Thom. Sum. theol. I, 114, 2. — [5]) Schneid, Aristoteles in der Scholastik, S. 157 bis 159.

Vor voreiliger Verallgemeinerung wird gewarnt durch die Unterscheidung der inductio imperfecta und completa, und bei der ersteren gefordert, daß zu dem Lehrsatz zugefügt werde: et sic de singulis [1]).

Wenn die Naturforschung im Zeitalter der Scholastik gegen andere Wissenschaften zurückblieb, so lag der Grund in den anders-gerichteten Interessen der Zeit, nicht aber in den Prinzipien der Naturbetrachtung; der Bruch mit diesen war kein Fortschritt, mag er auch zeitlich mit Fortschritten des Naturwissens zusammenfallen; der Realismus, auf den die Neuerer pochen, welche jene Prinzipien als Idole ansehen, ist kein echter Realismus — Punkte, auf welche in anderem Zusammenhange zurückzukommen sein wird [2]).

Die ethisch-historischen Wissenschaften sind als philosophia moralis dem scholastischen Systeme eingereiht. Die Moral ist nicht bloß ethische Prinzipienlehre, sondern handelt auch von der sittlichen Welt, wie sie in den sozialen Verbänden erscheint: Ökonomik und Politik sind ihre Zweige und sie untersucht die Prinzipien dieser Verbände, die Begriffe des Gesetzes und Rechtes; im Studiensystem des Mittelalters tritt die Rechtswissenschaft als besonderes Gebiet heraus, aber es bleibt durch die Begriffe des jus divinum und jus naturale mit der Theologie und Philosophie verbunden.

Die Betrachtung ist vorzugsweise der Gesittung zugewandt, aber erstreckt sich doch auch auf die Kultur, die Bildung, die Kunst. Bonaventura schreibt der Kunsttätigkeit eine eigene innere Lichtquelle zu und spricht sinnig von dem Schaffen der Meister; der Schöpfungsbegriff gab vielfach Anlaß, das menschliche Schaffen zu betrachten; der Spruch von des „Zirkels Kunst und Gerechtigkeit", die ohne Gott niemand auslegt [3]), forderte auch zur Umkehrung auf: menschliche Kunst kann uns eine Ahnung von der göttlichen gewähren, eine Betrachtungsweise, der wir bei Thomas von Aquino begegnen werden [4]).

[1]) Thom. anal. post. 4. — [2]) Unten §. 84. — [3]) Oben §. 67, 5. — [4]) Unten §. 77, 4 a. E.

Die Verbindung der Ethik mit der Geschichte war durch das historische Element der Bibel gegeben, welches auf den göttlichen Zweck zurückgeführt wurde, Vorbilder für den rechten Wandel zu gewähren[1]. Die historische Auslegung der Schrift ist die erste, auf welcher erst die allegorische und mystische fußen. Darum sind die artes sermocinales zunächst auf die Geschichte hingeordnet. „Alle Künste", sagt Richard von St. Victor, „dienen der göttlichen Weisheit, und jede niedere führt, richtig geregelt (recte ordinata), zu der höheren hin; so erfordert das Verhältnis, welches zwischen Worten und Sachen (voces et res) besteht, daß Grammatik, Dialektik und Rhetorik der Geschichte dienen[2]."

Auf die Geschichte wies die Scholastiker auch die Rechts- und Staatslehre, und die Schriften, welche meist unter dem Titel: de regimine principum die Gesellschaftslehre behandeln, ziehen neben der biblischen nach Kräften die alte Geschichte heran[3]. Die Religionsgeschichte erhielt Augustinus in Erinnerung, der zugleich anwies, die Geschichte der Philosophie damit zu verbinden. Alexander von Gubio in Umbrien schrieb in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts Adversus gentes libri III, worin die heidnischen Religionen behandelt und die Aussprüche der Alten darüber angezogen werden[4]. Das Speculum historiale von Vincentius von Beauvais, verfaßt 1244, behandelt die theologia fabulosa und gibt eine Geschichte der alten Philosophie, hauptsächlich auf Augustinus gestützt.

Im Geiste der großen Geschichtsansicht, die Augustinus vertritt, wird jedoch die Geschichte in der Zeit der Scholastiker nicht behandelt; der Grund liegt jedoch auch hier nicht in deren Prinzipien, die im Gegenteil auf die historische Betrachtung hinweisen, sondern in dem Mangel philologischer und historischer Kenntnisse, dem erst das erweiterte Altertumsstudium des 15. Jahrhunderts Abhilfe brachte.

---

[1]) Thom. Sum. theol. I, 1, 4. — [2]) Rich. a. St. Vict. ap. Vinc. Bell. Spec. doctrinae XVII, 31. — [3]) Vgl. unten §. 73, 5. — [4]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 644 und Jöcher, Gelehrtenlexikon s. v. Alexander.

§. 73.

Die scholastische Ethik und Gesellschaftslehre.

1. „Vollkommlich leben heißt demütig, freundlich, ehrfurchtsvoll leben: demütig in bezug auf sich selbst, freundlich in bezug auf den Nächsten, ehrfurchtsvoll in bezug auf Gott. Dein ganzes Vorhaben muß dahin gehen, Gottes Willen zu tun in allem, was du denkst, sprichst, verrichtest. Bedenke allemal zuerst, ob etwas gegen Gottes Willen sei oder nicht; wenn es jenes ist, so tu es nicht und solltest du den Tod erleiden müssen. Aber es möchte mich jemand fragen: Was ist den Gottes Wille? Dann antworte ich ihm: Nichts anderes als unsere Heiligung, denn der Apostel sagt: Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra [1])." Zu dieser aus der Schrift: Speculum ecclesiae von Edmund Erzbischof von Canterbury entnommenen Stelle macht Friedrich Hurter die Bemerkung: „Was sind alle Moralsysteme, wie sehr auch ihres Aufbaues wegen man sich preise, gegen eine solche einfache, der lebenskräftigsten Wurzel entsprießende Darstellung! [2])."

Die Grundlage der scholastischen Ethik ist die Sittenlehre des Evangelims, deren Einfachheit, Hoheit und Universalität durch alle schulmäßigen, oft trockenen, manchmal künstlichen Ausführungen hindurchscheint. Hier gilt besonders, was von der Scholastik überhaupt zu sagen war: daß ihre Grundgedanken nichts weniger als dunkel,

---

[1]) St. Edmundi, Spec. Eccl. praef. in Bibl. Patr. XXV; vgl. 1. Thess. 4, 7 und Eph. 5, 17. — [2]) Fr. Hurter, Geschichte des Papstes Innocenz III., 1884, IV, S. 577.

gezwungen, gekünstelt sind, sondern mit der Anschauung des schlichten, gesunden Verstandes übereinstimmen[1]). Ihre Moral faßt alle Momente des sittlichen Bewußtseins und alle Seiten der sittlichen Welt zusammen und verbindet sie in verständlicher Weise; da fehlt kein Glied, kein Mittelbegriff, wie es so oft in den vor- und außerchristlichen Moralsystemen der Fall ist, da klaffen keine Lücken, in denen die Willkür Fuß fassen kann. Das religiöse und das intellektuelle Moment, Gesetz und Gewissen, Tugend und Glück, Gerechtigkeit und Weisheit, Werke und guter Wille, Legalität und Moralität, Auswirkung und Innerlichkeit sind in das Verhältnis gesetzt, in welchem sie in sittlichen Menschen stehen, wenn diese sich auch nicht Rechenschaft darüber zu geben wissen.

Der Wille Gottes ist der höchste Grund aller Verpflichtung oder sittlichen Bindung: supremus debendi titulus; das ewige Gesetz, die göttliche Vernunft, ist der erste Maßstab, an dem der menschliche Wille gemessen wird: Prima regula commensurans voluntatem est lex aeterna, quae est quasi ratio Dei; aber es gibt einen näherliegenden, unserm Willen konformeren Maßstab: die menschliche Vernunft, regula propinqua et homogenea, ipsa humana ratio, befähigt zum Urteil durch die in unser Herz geschriebene lex naturalis, welche ihrerseits auf die lex aeterna zurückgeht[2]). Was gegen Gott ist, ist auch gegen die Vernunft, deren Licht von ihm stammt: Idem contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur[3]). Die Vernunft ist aber nur ein natürliches Vermögen und zeigt uns daher nicht das letzte, übernatürliche Ziel; dahin leitet uns weisend der Glaube, und lenkend die Liebe (ostendendo dirigit fides et inclinando dirigit caritas), gleichwie eine natürliche Form auf ihren Zweck hindrängt[4]).

Gott ist aber auch das höchste Gut, das Schauen und Genießen Gottes, die visio Dei und das frui Deo ist das höchste Glück des vernunftbegabten Geschöpfes. Darauf ist die Pflicht.

---

[1]) Oben §. 67, 4. — [2]) S. Thom. Sum. theol. II, I, 71, 6. — [3]) Ib. 61, 1. — [4]) Thom. in II, sent. 41, 1, 1; vgl. Rietter, Die Moral des hl. Thomas von Aquino 1858, S. 62 f.

erfüllung, der gerechte Wandel, die Tugend hingeordnet; sie sind der Weg dahin, die Mittel zur Erreichung jenes Endzweckes. Jede andere Ethik, welche die Pflichterfüllung als Mittel der Beglückung ansieht, verfällt dem Eudämonismus oder streift daran, weil sie egoistisch ist, die sittliche Welt der Befriedigung des Individuums dienstbar macht; die christliche Moral ist davor bewahrt: worin das Einzelwesen sein Glück sucht, ist die Quelle, aus der die ganze sittliche Welt hervorgeht; in der Drangabe des Selbst an sie erlischt aller Egoismus. Wenn Aristoteles die Eudämonie in das beglückende Vollbringen des dem Menschen eigenen Werkes setzt, so stimmen ihm die Scholastiker bei, nur schneiden sie jede subjektivistische Wendung des Gedankens dadurch ab, daß sie jenem Werke in Gott einen realen Ausgangs- und Beziehungspunkt geben: Solus Deus voluntatem hominis implere potest; in solo igitur Deo beatitudo hominis consistit [1]). Das Gute tun um des Guten willen und es tun um der eigenen Seligkeit willen, ist eines und dasselbe, weil beides besagt: das Gute um Gottes willen tun, in welchem das Gute und die Seligkeit zusammenfallen. Die Pflichterfüllung und die Erhoffung des ewigen Lohnes gehören zusammen, so gewiß die Liebe, das Motiv jener, und die Hoffnung untrennbar sind.

Die Bedingung zur Erreichung der Seligkeit ist der rechte Wille: Ad beatitudinem requiritur rectitudo voluntatis. Es ist die *εὔνοια*, bona voluntas des Neuen Testamentes; der Wille ist gut, weil er auf das Gute gerichtet ist, das ist den Dienst Gottes: „Nicht Augendienst, um den Menschen zu gefallen, sondern wie Diener Christi, den Willen Gottes aus ganzer Seele vollbringend, mit gutem Willen dienend dem Herrn und nicht den Menschen“ [2]). Der gute Wille tritt zutage in dem rechten Gebrauche der Dinge und danach heißt der Mensch gut oder böse: Ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus et ex mala malus [3]). Den echten guten Willen nimmt Gott für die Tat: „Was du willst und nicht kannst, sieht Gott als getan an,

[1]) S. Thom. Sum. theol. II, I, 2, 8. — [2]) Eph. 6, 7. — [3]) S. Thom. Sum. theol. I, 48, 6.

weil der volle Wille (voluntas plena) den Lohn der Vollbringung erreicht"[1]). Doch der menschlichen Natur entsprechend muß der von der Liebe eingegebene gute Wille sich in der Vollbringung bewähren: probatio dilectionis exhibitio operis est. „Damit unsere Gebrechlichkeit auf dem Pfade der Demut zu Gottes Thron aufsteige, hat Gott geboten, ihn auf sinnliche Weise zu ehren (sensualiter coli voluit), da er uns den Sinn gegeben und er, der dereinst die Seele und den Leib verklären wird, fordert den Dienst beider; er wollte auch Verehrung durch leibliches Tun, damit die Trägheit des Unglaubens und das nachlässige Wesen keine Entschuldigung finde[2])."

Die Frage, ob zur Seligkeit gute Werke erforderlich sind, entscheidet der hl. Thomas durch die Berufung auf das Schriftwort: Si haec scitis, beati eritis, si feceritis ea[3]) und findet die Forderung der guten Werke schon in der rectitudo voluntatis eingeschlossen, die auf Normen des Handelns hinweist. Die Seligkeit ohne vorangehendes Tun, operatio praecedens, kommt nur Gott zu, der Mensch bedarf eines solchen Tuns, und es ist für ihn das Gleiche, was für die Dinge die erforderliche Vorbereitung der Materie für die Aufnahme der Form ist (sicut debita dispositio materiae ad consecutionem formae[4]). Der gute Wille muß sich in den guten Werken auswirken, wie die Potenz zur Aktualität heraufzuführen ist, wie die formae ante rem heraustreten in die formae in re, alles analoge Konsequenzen der realistischen Grundanschauung.

2. Die Sittenlehre der Scholastiker ist zunächst Moraltheologie und entwickelt sich als solche teils an der Hand der moralischen Schrifterklärung, teils im Dienste des kirchlichen Lebens, besonders der Seelsorge. Die Heilige Schrift bot in ihren Zusammenstellungen der Tugenden und Güter selbst die Anfänge eines Systemes dar: Das Buch der Weisheit die Tugenden: justitia, sobrietas, prudentia[5]), das Neue Testament die Dreizahl der christlichen Tugenden: fides, spes, caritas, welche als die virtutes infusae

[1]) Jo. Saresb. Policr. V, 3. — [2]) Ib. V, 3 fin. — [3]) Jo. 13, 17. — [4]) S. Thom. Sum. theol. II, I, 5, 7. — [5]) Sap. 8, 7 u. 8.

ihren Rang über den natürlichen Tugenden erhielten; die Bergpredigt die Tugenden in der Form der acht Seligkeiten; die messianische Stelle aus Isaias bot die dona spiritus, die septiformis gratia, dar: Requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectûs, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini[1]). Ein paulinischer Ausspruch nannte die zwölf Früchte des Geistes: Fructus autem Spiritus est: charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas[2]). Auf den inneren Zusammenhang der Tugenden wies der Ausspruch Petri hin, über den Weg zum consortium divinae naturae[3])! Den Unterschied der Gebote und Räte gab das Schriftwort: De virginibus praeceptum Domini non habeo: consilium autem do[4]); den Rat der freiwilligen Armut gab der Heiland dem reichen Jünglinge[5]), den Rat des Gehorsams fand man im Hebräerbriefe: „Seid euern Vorgesetzten gehorsam und unterworfen; denn sie wachen für euch, da sie für eure Seele Rechenschaft zu geben haben; daß sie dies freudig tun, und nicht mit Klagen, ist euer Vorteil[6]).“ Die Befolgung der drei Räte: der Keuschheit, der Armut, des Gehorsams führt zu dem Deo vacare[7]). Für die Lehre von den Leidenschaften gab das johanneische Wort über die Lüste der Welt die Grundlage: Omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae[8]), anderer ethisch-psychologischer Bestimmungen der Schrift nicht zu gedenken.

Ein Anfang zu encyklopädischer Behandlung moralischer Materien liegt in den Pönitentialbüchern vor, die mit Recht in der Geschichte der Ethik eine Stelle beanspruchen[9]). Eines der gangbarsten, die Summa Astesana, von einem Minoriten aus Asti

---

[1]) Is. 12, 2 u. 3. — [2]) Gal. 5, 22 u. 23. — [3]) 2. Petr. 1, 4 bis 7; oben §. 54, 5. — [4]) 1. Cor. 7, 25. — [5]) Matth. 19, 21. — [6]) Hebr. 13, 17. — [7]) S. Thom. S. theol. III, 130. — [8]) 1. Jo. 2, 16. — [9]) Eine solche weist ihnen Stäudlin in seiner „Geschichte der Moralphilosophie“, Hannover 1822, an.

um 1300 verfaßt, handelt in acht Büchern von den Geboten, den Tugenden und Lastern, den Verträgen und Testamenten, den Sakramenten, besonders der Priesterweihe, den Kirchenstrafen und dem ehelichen Leben. Die Erörterungen des Bußsakramentes verbreiten sich in Werken dieser Art oft auch über Handel und Wandel und wirtschaftliche Einrichtungen, zunächst mit Rücksicht auf die darin liegenden Gelegenheiten zur Sünde, aber doch so gründlich, daß die Geschichte der Nationalökonomie dieselben als Quellen und Zeugnisse anzieht[1]).

Auch in ihrer Entwickelung zur Moralphilosophie hielt die Sittenlehre der Scholastiker den engen Zusammenhang mit der Heiligen Schrift und dem Leben der Kirche fest. Die Einfalt und Unerschöpflichkeit der Schrift, welche Gregor der Große durch das treffende Bild charakterisiert, sie gleiche einem Flusse, der zugleich flach und tief ist, so daß ein Lamm ihn durchschreiten und ein Elefant durchschwimmen kann[2]), teilte sich auch den Lehren mit, die darauf gebaut wurden. Die Nähe des Lebens gab der moralischen Reflexion jenen tiefen Ernst, welcher die christliche Sittenlehre vor der antiken auszeichnet. Über Tugend und Laster wird anders gesprochen, wenn die Moralität großer Gemeinschaften, die Seelsorge, die ganze Lebensgestaltung dabei zu erwägen, und davon Rechenschaft zu geben ist, als wenn sich bloß der Scharfsinn an ethischen Problemen übt; die Frage nach dem Werte des tätigen und beschaulichen Lebens konnte da andere Formen annehmen, wo Rittertum und Mönchswesen im Gesichtskreise standen, als im Altertum, wo diese Fragen nur theoretisch erörtert wurden. Die Zusammenhänge mit dem Leben der Kirche hielten ebensowohl die Laxheit als den Rigorismus von der Moral fern; die ernsten Fragen: Wie werde ich besser und gottgefällig? wie die mir Anvertrauten? wie mein Nächster? ließen ebensowenig die Neigung aufkommen, die sittlichen Normen herunterzuschrauben, noch die andere, mit abstrakten, die Wirklichkeit überfliegenden Maßstäben zu spielen.

---

[1]) Roscher in dem Berichte der k. sächs. Gesellschaft, hist.-phil. Klasse, 1861, S. 163, und Contzen, Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter, 1869, S. 50. — [2]) Greg. M. Ep. ad. Leandr. 4.

In den Sentenzenbüchern, d. i. Dogmatiken des 12. Jahrhunderts, erscheint die Moraltheologie nicht von dem Hauptkörper gesondert, aber doch in umfassender Weise vertreten. In den Sententiae des Petrus Lombardus ist ihr das dritte Buch gewidmet, welches von der Erlösung, den Tugenden, den Gaben des heiligen Geistes, den Geboten und dem Verhältnisse des alten und neuen Bundes handelt. Das Sentenzenwerk des Robert Pullus handelt im sechsten Buche von Gnade und Freiheit, und im siebenten von der Sündenvergebung, dem Leben in der Kirche, den Ständen der Kirche und dem Leben im Staat und Familie. Die Theologicae regulae des Alanus von Lille besprechen in Reg. 70 bis 99 das Gute, das Handeln, den Willen, Verdienst und Schuld, Sünde und Strafe, Freiheit und Gnade und die Liebe.

Derselbe Autor zeigt zugleich die Aufnahme antiker Bestimmungen in die ethische Reflexion, wobei über das, was schon die Kirchenväter eingeführt hatten, hinausgegangen wird. Alanus' Lehrgedicht Anticlaudianus seu de officio viri boni et perfecti ist eine poetische Tugendlehre; er gab ihm diesen Titel im Gegensatze zu dem antiken Dichter Claudianus, der, um seinen Feind Rufinus herabzusetzen, von einem Bunde der Laster gedichtet hatte, als dessen Werkzeug er Rufinus hinstellt; dem gegenüber läßt Alanus die Tugenden sich verbünden zum Kampfe gegen die Laster[1]). Noch mehr Materien der antiken Ethik verarbeitet der gelehrte Johannes von Salisbury. Er spricht auch den Tugenden der Heiden eine gewisse göttliche Erleuchtung zu, sie seien ein ehrwürdiges Abbild der Tugend, zu deren Substanz freilich Glaube und Liebe gehören[2]). Sein Gedicht Entheticus enthält christliche Mahnungen in einer dem antiken Lehrgedichte angenäherten Form.

Gleichzeitig mit dieser Verarbeitung antiker Anregungen übt die mit dem hl. Bernhard von Clairvaux sich erneuernde Mystik ihren vertiefenden Einfluß auf die Moral. Hugo von St. Victor sieht in Glaube, Hoffnung und Liebe nicht nur den Inbegriff der

---

[1]) Vgl. oben §. 69, 3. — [2]) Jo. Sar. Pol. III, 9.

Tugend, sondern auch die Summe aller Theologie. Er vergleicht die Arbeit an der sittlichen Vervollkommnung mit dem Dahinfahren der Arche Noahs durch die Gewässer und diese ist ihm ebensowohl das Symbol der Einzelseele wie der Kirche[1]). Die Stufen des Aufsteigens zu Gott, ein Hauptthema der augustinischen Mystik, werden, unter Einwirkung dieser, bestimmt als: cogitatio, meditatio, contemplatio, letztere teils als indirektes Schauen per creaturas in speculo, teils als direktes, visio Dei. Echt augustinisch ist Hugos Ausspruch, der Mensch vermöge von der Wahrheit nur soviel zu erfassen, als er selbst ist. Es wird die Erkenntnis in die Liebe eingeflochten, wie schon Rhabanus Maurus gesagt hatte: Nemo perfecte sapit, nisi is, qui perfecte diligit; und der hl. Bernhard: Intantum Deus cognoscitur, inquantum amatur. Hugos Schüler, Richard von St. Victor, symbolisiert die Faktoren der Sittlichkeit mit biblischen Gestalten: Jacob bedeutet die Gnade, Lia den Willen, Rahel das Erkennen; jener verbindet sich erst mit Lia und erzeugt sieben Kinder, die Tugenden, dann erst mit Rahel, um Joseph und Benjamin, die Selbsterkenntnis und die Kontemplation ins Leben zu rufen. Über dem höheren Schauen vergißt aber Richard nicht das gesetzhafte Richtmaß aller Eingebungen: „Wie bei der Verklärung des Herrn Moses und Elias als Zeugen gegenwärtig waren, so muß auch jede mystische Erkenntnis durch die Heilige Schrift und die Kirche bezeugt werden“[2]).

Der Zusammenhang mit der Mystik bewahrt die scholastische Ethik vor der Zerfaserung der moralischen Begriffe; es bleibt immer der Gedanke gegenwärtig, daß alle Tugenden, Pflichten, Gesetze, Güter letztlich immer in Eines: die Liebe, auslaufen; sie ist radix virtutum, finis praecepti, habitus perfectissimus, intentio divina[3]).

---

[1]) Hugo a St. Vi. de arca Noë morali bei Migne, t. 176, p. 618 sq. und de a. N. mystica ib. 681 sq. — [2]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 518 f., woselbst die Nachweisungen. — [3]) Die Nachweisungen bei Rietter, Die Moral des hl. Thomas, 1858, S. 85 f. Ein neuerliches vortreffliches Hilfsmittel für das Studium der scholastischen Ethik ist J. Mausbachs „Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Schriften des hl. Thomas von Aquin zum Gebrauche bei akademischen Übungen und beim Privatstudium“. Münster i. W. 1903.

3. Die spekulative Wendung, welche die Moral im 13. Jahrhundert vollzieht, ist in erster Linie durch die Mystik und erst in zweiter durch die aristotelische Philosophie bedingt. Der hl. Thomas weist der Ethik im ganzen ihre Stelle auf Grund der mystischen Anschauung an, daß alle Wesen von Gott ausgehen und ihm zustreben; das Ausgehen betrachtet die Naturphilosophie, das Zustreben die Ethik. In diesem Sinne behandelt er sie in seiner philosophischen Summe[1]). In der theologischen Summe wird ihr der Begriff des Menschen zugrunde gelegt: vermöge der Gott-Ebenbildlichkeit ist der Mensch ein vernünftiges und freies Wesen, dem die Macht über seine eigene Tat in die Hände gelegt ist[2]). „Es ist hiermit von Thomas zugleich der Kern und das Grundwesen der ganzen christlichen Ethik angedeutet, die zuletzt wirklich als nichts anderes sich darstellt, denn als die Lehre von der freien Entwickelung des dem menschlichen Geiste aufgeprägten, durch die Sünde zwar entstellten, durch die Gnade aber in seinen ursprünglichen Zügen wiederherzustellenden göttlichen Ebenbildes[3])."

Das Verhältnis der theoretischen und praktischen Philosophie war den Scholastikern durch die augustinischen Bestimmungen über das Wahre oder Seiende und das Gute gegeben und mittels dieser transzendentalen Begriffe[4]) konnten sie die Lücke füllen, welche Aristoteles gelassen, der jenes Verhältnis bei seiner Abneigung gegen die Ideenlehre nicht genügend zu bestimmen vermag[5]). Die aristotelischen Begriffe der Eudämonie und der Theorie konnten mit der Umgestaltung Verwendung finden, daß beide auf das Jenseitige bezogen wurden: jene faßten die Scholastiker als beatitudo, diese als visio Dei[6]). Auch dem aristotelischen Güterbegriffe konnte nun ein realer Gehalt gegeben werden, was ihn zu umfassender Verwendung befähigte; auch der Zweckbegriff bedurfte nur der endgültigen Beziehung auf Gott als Endzweck, um ein wertvolles Denkmittel für die ethische Reflexion abzugeben. Neu ist

[1]) Vgl. unten §. 76, 3. — [2]) Unten §. 77, 1. — [3]) A. Rietter, a. a. O. S. 38. — [4]) Oben §. 70, 4 a. E. — [5]) Bd. I, §. 35, 3. — [6]) Vgl. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, 1875, S. 144 f.

die Einführung des Gesetzbegriffes, der besonders bei Thomas umfassende Anwendung findet[1]). Bei der scholastischen Moralphilosophie ist sozusagen das Handwerkszeug aristotelisch, aber der Plan der Arbeit stammt aus einem höheren Gedankenkreise, dem das aristotelische Denken zwar nicht abgekehrt, aber auch nicht gewachsen ist[2]).

Die Einsicht in die Zusammengehörigkeit der transzendentalen Begriffe ens, verum, bonum trieb die tieferblickenden Scholastiker dazu an, den Grund des Guten nicht bloß im Willen, sondern letztlich im Wesen Gottes zu suchen. Zwar beschränkt sich Duns Scotus und seine Schule darauf, zu erklären, daß gut ist, was Gott vorschreibt und daß es nur durch die göttliche Vorschrift gut ist. Thomas dagegen sagt, daß Gott etwas vorschreibe, weil es gut ist, und seine Schüler bauten darauf die Lehre von der perseitas boni. Wenn sie diesem Gedanken die Form geben, daß das Gute per se und nicht ex institutione gut sei, so griffen sie auf die antike Unterscheidung von *φύσει δίκαιον* und *θέσει δίκαιον*[3]) zurück, nur mit dem Unterschiede, daß sie nicht an eine Satzung des Guten durch Menschen, sondern an eine göttliche denken. Nach Thomas geht in Gott wie im Menschen das Erkennen dem Wollen voraus und, ist das Denkobjekt, ens secundum rationem, früher als das Objekt des Strebens[4]), welches erst von dem erkannten Guten gebildet wird: bonum apprehensum est objectum voluntatis[5]). Deshalb irren die Platoniker nach seiner Ansicht, wenn sie das Gute früher setzen als das Sein[6]). Auch irren jene, welche behaupten, daß Alles schlechtweg von dem grundlosen Wollen Gottes abhänge: ex simplici divina voluntate absque aliqua ratione[7]).

Gottes Schaffen und Gebieten ist durch dessen Weisheit bestimmt: Deus per suam sapientiam agit, also durch sein Erkennen, das zugleich sein Wesen ist: Divina sapientia se ipsum cognoscens scit alia[8]). Beim Menschen gilt der Gehorsam dem

[1]) Vgl. unten §. 78 und M. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, 1875, S. 144 f. — [2]) Bd. I, §. 37, 6. — [3]) Bd. I, §. 23, 2 u. 5. — [4]) S. Thom. Sum. theol. I, 5, 2. — [5]) S. Thom. Sum. phil. II, 24. — [6]) In lib. I, Ebh. Lect. 1. — [7]) S. Thom. Sum. phil. l. l. — [8]) Ib. I, sq. II, 24 u. f.

göttlichen Willen, aber wenn der Gehorsam ein bewußter, rationabile obsequium genannt wird[1]), so liegt darin der Hinweis, daß das Gebotene auch als das Rechte erkannt wird. Dem erleuchteten guten Willen steht der lichtscheue böse gegenüber: Omnis, qui male agit, odit lucem[2]). In der christlichen Vollkommenheit, welche auf dem veritatem agere[3]) beruht, verschränken sich die Tugenden der Erkenntnis und des Willens, die bei Aristoteles unverbunden bleiben[4]).

Man kann sagen, daß das christliche Denken erst mit dieser Zurückführung des Guten auf die Weisheit und das Wesen Gottes, die Bahn der philosophischen Ethik gewinnt, während die Ableitung des Guten vom göttlichen Willen allein die der Moraltheologie nicht verläßt[5]).

In der Bestimmung des Verhältnisses der Ethik zu ihren Nachbargebieten kann sich Thomas, ohne den höheren Gesichtspunkt aufzugeben, an Aristoteles anlehnen. Er handelt davon in seinem Kommentare zur nikomachischen Ethik, den er noch als Schüler Alberts des Großen abfaßte. Den Ausgangspunkt bildet, wie bei Thomas mehrfach, der Weisheitsbegriff. Der Weisen Sache ist, zu ordnen, denn die Weisheit ist die Vollendung der Vernunft, welche auf die Erkenntnis der Ordnung angelegt ist. Die Vernunft steht aber einer doppelten Ordnung gegenüber: einer solchen, die sie nur betrachtet, aber nicht schafft, welcher Art die Naturordnung ist, und einer solchen, welche sie zugleich schafft; Gegenstand dieser Ordnung aber können teils die Begriffe und deren Zeichen, teils die Handlungen der Menschen, teils deren Hervorbringungen sein. Danach bestimmt sich der Inhalt von vier Wissenschaften: Die philosophia naturalis hat mit der Ordnung zu tun, die nur betrachtet wird, die philosophia rationalis mit der Ordnung der Begriffe und Worte, die philosophia moralis mit den freien Handlungen und die artes mechanicae mit den äußeren Erzeugnissen und Werken des mensch=

---

[1]) Rom. 12, 1. — [2]) Jo. 3, 20. — [3]) Ib. V, 21. — [4]) Vgl. oben §. 54, 5. — [5]) Bd. I, §. 15, 5.

lichen Geistes. Die Moralphilosophie hat die freie Zwecktätigkeit des Menschen zum Hauptgegenstand, wie die Naturphilosophie die Bewegung. Jene Tätigkeit ist aber wesentlich mitbestimmt durch die Stellung des Menschen in der Gesellschaft, also seinen Charakter als animal sociale; Leben, Nahrung, Erziehung gewährt ihm die Familie, eine angemessene Erfüllung des Lebens und dessen Schutz gewährt ihm der Staat, welcher Künste und Gewerbe fördert und der Gewalttätigkeit wehrt. Dementsprechend zerfällt die Moralphilosophie in drei Teile: die pars monastica, die Lehre von der individuellen Sittlichkeit, die pars oeconomica, die Lehre vom Gemeindeleben, und die pars politica, die Lehre vom Gemeinwesen. Hier findet der aristotelische Ternar: *θεωρεῖν, πράττειν, ποιεῖν* und der Begriff des *ζῶον πολιτικόν* seine Verwendung und es wird die Unterscheidung von Ökonomik und Politik aufgenommen und durch die Teilung der ersteren fortgebildet.

4. Wie weit die scholastische Ethik die antike hinter sich läßt, zeigt sich besonders bei den ethisch-psychologischen Untersuchungen, die das sittliche Bewußtsein und die Freiheit zum Gegenstande haben, welche das Christentum in einer Tiefe zu fassen angeleitet hatte, die den Alten verschlossen geblieben war[1]). Den höheren Faktor der Menschennatur fanden die Alten in der Vernunft und ihre Ethik hat die Frage zum Hauptgegenstande: Wie bewältigt die Vernunft die Triebe? Die Scholastiker gaben der Untersuchung einen emporleitenden Beziehungspunkt, indem sie die Aufgabe der Vernunft auf das göttliche Gesetz zurückführen: Pertinet ad legem divinam praecipere, ut quae sunt hominis, rationi subdentur[2]). Aber der Begriff der Vernunft erschöpft bei ihnen nicht den jenes höheren Zuges im Menschen; sie schließt noch nicht das Trachten nach dem, was droben ist, das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit, den Drang nach dem Schauen und Genießen Gottes, den nur die Gnade befriedigen kann, in sich ein; erst der Begriff der Hinordnung auf Gott drückt jenen Zug angemessen

---

[1]) Oben §. 54, 5 u. 6. — [2]) S. Thom. Sum. phil. III, 121 f. oben 1.

aus, derart, daß die Vernunft zur natürlichen Seite gehört, die Gnade die übernatürliche bezeichnet. Die Hauptfrage der Ethik erhält dann die Gestalt: Wie bewältigt im Menschen seine Hinordnung auf Gott die der Sünde entsprossenen Hindernisse?

Der natürliche Zug des Menschen zum Guten hat nach den Scholastikern in der Vernunft seine Bewußtseinsform, aber sie ist nicht die einzige, sondern hat ihren Rückhalt in einer Gemütskraft, zu deren Bezeichnung der Ausdruck synteresis gewählt wird. Das Stammwort *συντηρεῖν* kommt im Neuen Testamente vor: *ἡ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς*, drückt also das innerliche Bewahren, Hegen aus. Die Kirchenväter gebrauchen *συντήρησις* im Sinne von Gewissen, Hieronymus gibt es mit scintilla conscientiae wieder und weist der Synteresis ihre Stellung über den drei Seelenvermögen: der pars rationalis, irascibilis und concupiscibilis, an. Bei den älteren Scholastikern ist synteresis, auch sinderesis geschrieben, ein lumen animae, durch welches der Mensch der lex naturalis inne wird, entsprechend den regulae et semina virtutum, die Augustinus (de lib. arb. II, 10) in der natürlichen Urteilskraft, dem naturale judicatorium, gegeben sieht. Albert der Große nennt sie die rectitudo manens in singulis viribus, concordans rectitudini primae; Bonaventura die Kraft des recte volendi, cujus est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum[1]). Thomas erklärt sie als lex intellectûs nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis[2]) oder habitus naturalis primarum principiorum moralium. Er unterscheidet sie vom Gewissen, conscientia, so, daß jener das Innehaben der moralischen Prinzipien, dem Gewissen dagegen die Anwendung derselben zukommt, ein Verhältnis, das dem von Verstand und Vernunft analog ist, von denen jener die Erkenntnisprinzipien erfaßt, diese sie anwendet[3]).

---

[1]) Vgl. K. Werner, System der christlichen Ethik I², S. 99. — [2]) Sum. theol. II, I, 94, I. — [3]) Ib. I, 79, 12.

Die Synterese als der natürliche Zug zum Guten ist durch den Sündenfall geschwächt, aber nicht aufgehoben. Sie findet ihre Ergänzung in der Gnade, ohne welche jener Zug unfähig wäre, den Menschen zu seiner Bestimmung, der Seligkeit, zu führen. „Ein Wesen niederer Natur kann zu dem, was einer höheren Natur eigen ist, nur in Kraft (virtute) dieser gelangen, wie der Mond, an sich nicht leuchtend, durch die Kraft und Wirkung der Sonne leuchtet, und das Wasser, an sich nicht warm, erwärmt wird durch die Kraft und Wirkung des Feuers [1].“

Die Hinordnung des Menschen auf Gott oder die Seligkeit ist auch der Fußpunkt der scholastischen Freiheitslehre, welche in der thomistischen ihre vollkommenste Ausprägung erhält. Hier ist das augustinische Wort pfadweisend: „Du hast uns gemacht zu Dir zu kommen und unser Herz ist unruhig, bis es in Dir ruht [2].“ In diese Unruhe fällt das Streben nach allen endlichen Gütern hinein, das Tasten, Prüfen, Schwanken, welche das rechte sein möge, und damit die ganze Betätigung der Wahlfreiheit. In bezug auf das höchste Gut und letzte Ziel ist der Mensch nicht unsicher und darum auch nicht wahlfrei: Beatitudinem omnes una voluntate appetunt, sagt derselbe Augustinus [3], und Thomas baut darauf die Lehre, daß der Wille notwendig auf die Seligkeit gerichtet ist, nicht zwar necessitate coactionis, aber necessitate finis. „Wie der Verstand sich mit Notwendigkeit an die Erkenntnisprinzipien hält (inhaeret), so der Wille mit Notwendigkeit an den letzten Zweck, die Seligkeit; denn was der Zweck im Gebiete des Handelns ist (in operativis), das ist das Prinzip im Gebiete des Forschens (in speculativis [4]).“ Diese Analogie aber reicht noch weiter: „Was mit den Erkenntnisprinzipien in notwendigem Zusammenhange (conexio) von Grund und Folge steht, wird wie jene selbst mit Notwendigkeit erkannt; wo aber jener Zusammenhang fehlt, wie bei kontingenten Urteilen, ist der Beifall unseres Verstandes kein notwendiger. Ähn=

---

[1]) Sum. phil. III, 147. — [2]) Aug. Conf. I, 1; oben §. 63, 1. — [3]) De trin. XIII, 7. — [4]) Thom. Sum. theol. I, 82, 1.

lich beim Willen; es gibt endliche Güter (particularia bona), die keinen notwendigen Zusammenhang mit der Seligkeit haben und an solchen hängt der Wille nicht notwendig (non de necessitate inhaeret); andere Güter haben wohl eine solche Beziehung, aber wir erkennen diese nicht, weil uns auf Erden jene Erkenntnis der Güterwelt abgeht, welche uns erst das Gottschauen gewähren wird. Diesen Gütern hängen wir nur durch unsere Wahl an, während die Seligen durch die Erkenntnis der Zusammenhänge aller göttlichen Dinge der Wahl enthoben sind und die Mittel und Wege mit gleicher Sicherheit wollen, wie den letzten Zweck[1])."

Das Wollen ist also durch den Verstand bedingt, und zwar das der Wahl enthobene durch den vollständig erkennenden, das auf die Wahl angewiesene durch den, welcher die Zusammenhänge nur unvollkommen erfaßt: „Der Mensch handelt mit Urteil (judicio), weil er vermöge der Erkenntniskraft urteilt, daß etwas zu fliehen oder zu verfolgen sei. Da aber dies Urteil bei endlichen Willensinhalten (in particulari operabili) nicht auf dem natürlichen Instinkte beruht, sondern auf einer gewissen Vergleichung der Vernunft (ex collatione quadam rationis), so handelt er mit freiem Willen (libero arbitrio), da er sich Verschiedenem zuwenden kann; denn die Vernunft hat beim Kontingenten die entgegengesetzten Wege offen, wie es sich bei Wahrscheinlichkeitsschlüssen und bei der Überredung zeigt; die endlichen Willensinhalte sind aber kontingent und darum stehen hier dem Urteile der Vernunft verschiedene Wege offen (ad diversa se habet) und es ist nicht für einen determiniert. Daher hat der Mensch notwendig freien Willen, weil er vernunftbegabt (rationalis) ist[2])."

Daß es der tätige Verstand, intellectus agens, ist, welcher das Wollen ermöglicht, wird nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber in der Sache. Er macht, was von außen kommt, zu seinem Eigentume und zum Gegenstande freier Verfügung: „Der Verstand", sagt Bonaventura, „folgt seinem Wesen nach nicht einem fremden Wirken,

---

[1]) Thom. Sum. theol. I, 82, 2. — [2]) Ib. 83, 1.

sondern zieht es in das eigene": Intellectus non sequiter principaliter actum alienum, immo potius actum alienum trahit ad proprium [1]). Nur vermöge der Kraft, welche die Eindrücke in Erkenntnisse verwandelt, können die Reize zu Motiven umgestempelt werden; in beiden Fällen liegt die gleiche Verinnerlichung und Selbsttätigkeit vor [2]). Mit dem Erfassen oder Verfehlen des Begriffes vom tätigen Verstande wird zugleich das Problem der Erkenntnis und das der Willensfreiheit erfaßt oder verfehlt.

Thomas erklärt den Verstand für das höhere Vermögen, weil er die ratio boni zum Inhalte hat, der Wille dagegen nur das bonum; der Verstand nimmt seinen Gegenstand in sich auf, der Wille neigt sich seinem Gegenstande nur zu; wahr und falsch ist im Verstande, gut und böse außerhalb des Willens, nämlich in den Dingen. Nur in dem Falle, daß der Gegenstand höher ist als die Seele, steht das Wollen desselben höher als dessen Erkenntnis: Die Liebe zu Gott steht höher als die Gotteserkenntnis, während die Liebe zur Körperwelt tiefer steht als deren Erkenntnis [3]). Der Verstand bewegt den Willen per modum finis, indem er ihm das zu erstrebende Gut zeigt, aber der Wille bewegt den Verstand per modum agentis. Insofern ist er der ersten Himmelssphäre vergleichbar, von deren Bewegung alles andere Schwung erhält, und dem Könige, dessen durch das bonum commune eingegebenes Gebot alle ihm untergebenen Gewalten in Gang setzt.

Die Willensfreiheit steht nicht im Widerspruche mit dem Glauben, daß „Gott es ist, der in uns wirkt das Wollen und Vollbringen" [4]). Der freie Entschluß, lehrt Thomas, ist die Ursache, causa, unseres Handelns, aber nicht die letzte Ursache, causa prima, was von Gott allein gilt. Als solche bewegt er, was natürlich und was frei wirkt; so wenig er dabei dem natürlich Wirkenden seinen natürlichen Charakter entzieht, so wenig nimmt er den Handlungen des freiwirkenden Wesens den Charakter der Freiheit: „Er wirkt in Jedwedem

---

[1]) Bon. in libr. II, Sent. dist. 25, 1, 6. — [2]) Bd. I, §. 35, 7. — [3]) Thom. Sum. theol. I, 82, 3. — [4]) Phil. I, 13; cf. Prov. 21, 1; 1. Cor. 12, 6.

nach dessen Eigentümlichkeit": operatur in unoquoque secundum ejus proprietatem[1]).

5. Wie die Sittenlehre, so erwächst auch die Wissenschaft von Gesellschaft und Staat bei den Scholastikern aus der Erklärung der Heiligen Schrift und dem Studium der Väter, und sie erstarkt im Dienste des Lebens der Kirche. Der eigentliche Text der scholastischen Staatslehre ist das Wort des Heilands: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist", worauf Schriftforschung und die Fragen der Zeit zugleich hinwiesen. Die Vorschrift des Deuteronomium für den Richter und den König[2]), das jus regis, das Samuel darlegt[3]), das Bild des frommen Ezechias[4]), viele Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes bilden Fußpunkte der Reflexion über Gemeinwesen und Gemeinleben. Von den Vätern wird Augustinus oft herangezogen, aber sein „Gottesstaat" als Ganzes mit seinen historischen Perspektiven wird nicht vollständig gewürdigt. Das Leben drängte die Frage nach dem Verhältnisse von Kirche und Staat auf, und in den Staatslehren des Mittelalters spiegeln sich die Gegensätze der Guelfen und Ghibellinen wieder. Dagegen werden sonstige Erscheinungen der mittelalterlichen Gesellschaft weniger, als man erwarten sollte, in Betracht gezogen: so das Lehnswesen und das Bürgertum der Städte. Johann von Salisbury, der sozusagen an der Wiege des englischen Parlamentarismus steht, sieht im Ritter nur den miles christianus, nicht den von der Magna charta privilegierten Grundbesitzer; der Staat seines Werkes Policraticus hat mehr „das Aussehen eines hierarchisch regierten Beamtenstaates, in welchem das durch die Priester ausgelegte göttliche Recht die Richtschnur bildet"[5]), als das eines Verfassungsstaates. Von letzterem, den civitates politicae, handeln die Scholastiker nur in Anlehnung an die Politeia der Alten. Bei allem Anschlusse des Rittertums an die Kirche hat doch die Staatslehre der Scholastiker keinen feudalen Zug, man müßte denn in der

---

[1]) Sum. theol. I, 83, 1 ad 3. — [2]) Deut. 17, 9 bis 13 und 14 bis 20. — [3]) I. Reg. 18, 11 bis 18. — [4]) IV. Reg. 18 sq. — [5]) C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis 1862, S. 350.

Auffassung des **Eigentums** als eines von Gott gegebenen Lehens einen solchen erblicken. Ein oft zitierter Ausspruch des hl. Thomas über das Eigentum lautet: „Die zeitlichen Güter, welche dem Menschen verliehen sind (conferuntur), sind zwar sein als sein Eigenes (ejus quidem sunt, quantum ad proprietatem), aber in Rücksicht ihrer Verwendung (quantum ad usum) sollen sie nicht die seinigen sein, sondern auch der Andern, welche von deren Überfluß erhalten werden können“ [1]).

Von den Alten kam auf diesem Gebiete nicht bloß Aristoteles, sondern auch Platon spät zur Geltung; im 12. Jahrhundert ist hochgeschätzt eine **Plutarch** zugeschriebene Schrift, die wir aus den Auszügen Johannes von Salisbury kennen [2]). Dieser nennt sie Epistola ad Trajanum de institutione principis. Danach ist der Staat ein **Körper**, durch Gottes Gnade belebt, durch das Gebot der höchsten Gerechtigkeit in Gang gesetzt und durch das Steuer der Vernunft geleitet: Est respublica corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Die Seele desselben ist die Priesterschaft, der Kopf ist der Fürst, nur Gott und dessen Vertretern unterstellt, das Herz ist der Senat, Augen, Ohren und Zunge sind die Richter und Vorsteher der Provinzen, die Hände sind die Beamten (officiales) und Soldaten, die Seiten der Hofstaat, die inneren Teile die Quästoren und Verwalter (commentarienses), die Beine die Bauern. Die letzteren bedürften der meisten Obsorge des Kopfes, weil sie auf der Erde dahinschreiten, viel Hindernisse finden, und darum Bedeckung brauchen; sie heben, tragen, bewegen die ganze Körperlast; werden dem stärksten Menschenleibe die Beine genommen, so muß er auf den Händen kriechen oder sich ziehen lassen.

---

[1]) Sum. theol. II, 2, 32, 5 ad 2; vgl. **Janssen**, Geschichte des deutschen Volkes I[15], S. 432, und **Contzen**, Geschichte der Volkswirtschaftslehre, S. 84. — [2]) Jo. Sar. Policr. V, 1 sq. Einen anderen Text benutzte Guevara für sein Horologium principum I. 36; vgl. **Schaarschmidt** a. a. O. S. 123 Anm.

Johann eignet sich diesen Vergleich des Staates mit dem Leibe an, doch verlangt er, daß eine gewisse Ausgleichung der sozialen Unterschiede stattfinde, und zwar durch die christliche Liebe, welche noch eigentlicher die Seele des ganzen Organismus heißen könne. Der Fürst ist auch ihm das Haupt des Staatskörpers, zugleich aber das Bild Gottes auf Erden; er soll, fleckenlos wie die Sonne, überall Glanz und Leben verbreiten, die Stolzen demütigen, die Demütigen erhöhen; die Ehrfurcht gegen ihn hebt aber für den Bürger die Pflicht nicht auf, die Wahrheit zu reden und sich der Armen gegen die Mächtigen anzunehmen. Der Wahrheit und Weisheit sich zu widmen gibt erst dem Leben Wert. Das Herz soll nicht an weltlichen Dingen hängen, man soll das Äußerliche als fremd ansehen, jeder sich selbst zu bessern trachten[1]).

In der Hinweisung auf die übersinnlichen Güter als soziale Bindemittel liegt ein platonisches Element, in der Betonung des organischen Charakters der Gesellschaft ein aristotelisches, beide finden ihre Bestätigung in der christlichen Anschauung, mit ihrem Zuge nach dem Droben und ihrer Weisung, in den Leib einzuwachsen, dessen Haupt der Heiland ist. Der Gedanke, daß die Gesellschaft nur zu verstehen ist, wenn sie auf ein Jenseitiges bezogen wird, und der andere, daß Staat und Recht nicht von den Menschen gemacht, sondern auf Grund der Hinordnung ihrer Natur auf Gesellung und Ordnung ausgewirkt werden, sind Gemeingut der scholastischen Staatslehre. Die Frage nach dem besten Staate, wie ihn die Alten suchten, stellen sie sich nicht, sondern heißen verschiedene Verfassungen gut, wenn sie nur auf das Wohl und Heil der Bürger angelegt sind und den lokalen und zeitlichen Umständen entsprechen; auch hier zeigt sich jener das Wirkliche und Individuelle voll bewertende, der farblosen Allgemeinheit abholde Realismus der Scholastik.

6. Das aristotelische Element kommt zur vollen Geltung erst in den die Staatslehre behandelnden Schriften des hl. Thomas

[1]) Policr. V, 25 bis 30. Schaarschmidt a. a. O. S. 172.

von Aquino in dem Kommentare zur Politik, den Partien der theologischen Summe über das Gesetz und der Abhandlung de regimine principum, gewidmet dem jugendlichen Könige von Cypern, Prinzen Hugo von Lusignan († 1266), eine Schrift, von der etwa nur das erste Buch und die vier ersten Kapitel des zweiten von Thomas herrühren, dessen Fortsetzung aber die Grundlinien des Anfanges einhält. Die Bestimmung des Menschen gibt auch dem Staate die Richtlinien, der Mensch soll durch tugendhaften Wandel zur Seligkeit, per virtuosam vitam ad fruitionem divinam, gelangen und der Staat soll ihn darin fördern. Es bedarf des Zusammenschlusses der Einzelnen zur Erfüllung ihrer Bestimmung; der Staat ist vor dem Individuum, d. h. dieses ist darauf hingeordnet, homo est animal sociale, oder nach der Schrift: Melius est esse duos quam unum: habent enim emolumentum mutuae societatis[1]). Der Zusammenschluß ist aber wieder durch die Über- und Unterordnung der Individuen bedingt, gleich dem der Leibesglieder: Ubi non est gubernator, dissipabitur populus[2]). Die Herrschaft ist die rechte und gerechte, der Freien würdige, wenn eine Anzahl freier Männer zu ihrem gemeinsamen Besten geleitet wird: Si liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. Die Herrscher, die nur ihren Vorteil suchen, verurteilt die Schrift: Vae pastoribus qui pascebant semet ipsos. Nonne greges a pastoribus pascuntur[3]). Die gerechten Herrscher walten, nach Augustinus' Worte, nicht aus Herrschsucht, sondern kraft der Pflicht, für die anderen zu sorgen. Das Gemeinwohl ist der Zweck des staatlichen Gesetzes: Lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta; das Gesetz zu geben, ist Sache der ganzen Bürgerschaft oder ihres Fürsorgers: Condere legem vel pertinet ad totam multitudinem vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet[4]).

---

[1]) De reg. princ. I, 1; Eccle. 4, 9. — [2]) Prov. 11, 14. — [3]) Ez. 34, 2. — [4]) Sum. theol. II, I, 90, 1 u. 2.

In beiden Bestimmungen über das Gesetz schließt sich Thomas an Isidorus von Sevilla an[1]), der für ihn gleichsam den Kanal für die Staatsweisheit des Altertums bildet. Wie er dieser den christlichen Stempel aufdrückt, zeigt die Weisung, welche er dem Gesetzgebenden gibt: Diese fragen mit dem Psalmisten: Quis ostendit nobis bona? und erhalten von ihm die Antwort: Signatum super nos lumen vultus Tui, Domine. Dieses Siegel ist aber die natürliche Vernunft, durch die wir gut und böse unterscheiden, der Dolmetsch des sittlichen Naturgesetzes, lex naturalis, das der Widerschein des göttlichen Lichtes in uns ist, beruhend auf der Teilnahme, participatio, der Vernunftwesen an dem ewigen Gesetze, der lex aeterna[2]). Darauf gehen auch die ungeschriebenen Gesetze der Alten zurück, deren sittlichen Gehalt der Apostel anerkennt, wenn er sagt: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt[3]). Dieses Natur- oder Vernunftrecht ist nun das Maß des von den Menschen festzustellenden Rechts, die Norm der leges humanae, deren Geltung letztlich auf dem Anteil, den sie am sittlichen Naturgesetze oder, was das Gleiche besagt, am natürlichen Sittengesetze haben, beruht.

Schon in der Heidenwelt hatte das Priestertum hervorragenden Anteil an der Rechtsbildung; von den Römern sagt Valerius Maximus: non dubitaverunt sacris imperia servire, und von den Galliern Cäsar, daß die Druiden das Recht für ganz Gallien feststellten. Bei den Heiden aber war Priestertum und Kultus auf Erringung zeitlicher Güter angelegt, daher der Staatsgewalt, die über diese waltet, unterworfen, wie auch im Alten Bunde, der dem Frommen das irdische Wohl versprach, den Priester dem Könige unterstellte. Im Neuen Bunde dagegen sind über die irdischen die himmlischen Güter gesetzt, der Weg zur Seligkeit durch die Offenbarung vorgezeichnet, das Naturrecht durch das Gesetz Christi ergänzt, daher hat hier das Priestertum den höheren Rang und die

[1]) Isid. Hisp. Etym. V, 10 u. 11. — [2]) Sum. theol. II, I, 91, 2; Ps. 4, 6. — [3]) Ro. 2, 14.

Staatsgewalt an der geistlichen, die königliche an der päpstlichen eine Schranke [1]).

Alle drei Elemente der Rechtsbildung: das positive Recht, welches durch menschliche Gesetzgebung bestimmt wird, das Naturrecht, welches in der sittlichen Natur des Menschen als Vernunftwesen angelegt ist, und das von der Kirche vertretene, auf der Offenbarung fußende Recht stützen sich hier gegenseitig. Die Gesetzgebung bringt das Naturrecht zur Anwendung und läßt damit die Menschen ihrer Rechtsnatur innewerden; in der Deutung der höchsten Rechtsprinzipien aber gewährt ihr die Kirche auf Grund des Gesetzes Christi Unterstützung, indem sie dadurch ihrerseits einen Anstoß zur Entwickelung der Rechtselemente ihrer Glaubensurkunden erhält. Bei der Rechtsbildung des Staates ist ebensowohl dem historischen und lokalen Bedürfnisse, als der menschlichen Natur ihre Mitwirkung gesichert, und der überstaatliche Beziehungspunkt, den ihr die Kirche gibt, rückt sie zugleich in eine höhere Ordnung ein. Das Naturrecht ist hier keine Schablone, vor der die Geschichte weichen muß, denn das religiöse Element, an dem es seinen Stützpunkt hat, ist selbst ein geschichtliches; die Vernunft erscheint gleichsam von der Geschichte in die Mitte genommen, ohne daß doch die Rechtsbildung ein bloß historisches Produkt würde, da sie an dem von der Vernunft erkannten An-sich-guten und -rechten ihren Anker hat.

Es liegt hier dieselbe Zusammenwirkung von verschiedenen, aber aufeinanderbezogenen Faktoren vor, welche uns die scholastische Erkenntnislehre zeigte, nach der sich am sinnlich-empirischen Stoffe die Vernunfterkenntnis herausarbeitet, zur Wahrheit, selbst zu dem intellegibilia divinorum vordringend, aber doch erst im Glauben die Ergänzung ihrer Errungenschaften erhaltend [2]).

---

[1]) De reg. princ. I, 14; Sum. theol. II, I, 91, 4. — [2]) Vgl. oben §. 67, 1 und unten §. 75, 2.

XI.

Thomas von Aquino.

> Doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est.
>
> Thomas del Vio.

§. 74.

Der hl. Thomas als Princeps Scholasticorum.

1. Wenn Dante in den philosophischen Partien seines erhabenen Gedichtes der Weisheit des Aquinaten die Worte des Poeten leiht[1]), so hat ein jüngerer Zeitgenosse von ihm versucht, mit dem Pinsel vor das Auge zu stellen, wie sich in dem großen Kirchenlehrer die Wissenschaft der Vergangenheit und Gegenwart zu harmonischer Einheit zusammenschließt. In dem Kapitelsaale des großen Dominikanerklosters bei Santa Maria Novella in Florenz, gegründet 1322 im Jahre von Thomas' Heiligsprechung, befindet sich ein von Taddeo Gaddi gemaltes Freskobild, welches die Grundlagen und den Umfang der thomistischen Weisheit und Wissenschaft veranschaulichen soll, ein Denkmal mittelalterlicher Symbolik, das auch zeitgeschichtliches Interesse hat.

Auf einem gothischen Sessel, den oben das Brustbild des Erlösers ziert, sitzt der Heilige im Dominikanergewande, feierlich ernst, ein aufgeschlagenes Buch auf dem Schoße, in welchem die Worte

---

[1]) Div. com. Par. XIX, 40 f., XXIV, 76 f., XXX, 100 f. u. f.

des biblischen Weisen zu lesen sind: Propter hoc optavi et datus est sensus, et invocavi et venit in me spiritus sapientiae et praeposui illam regibus et sedibus[1]). Über ihm schweben die symbolischen Gestalten der sieben Tugenden, zuhöchst die Liebe, kenntlich an den Flammen auf Haupt und Händen, umgeben von Glaube und Hoffnung, etwas tiefer die vier Kardinaltugenden: die Weisheit mit einem Pergamente, die Gerechtigkeit mit Krone und Stab, die Enthaltsamkeit mit der Palme, der Starkmut mit Helm und Schwert, einen Turm haltend[2]). Zur Rechten der Hauptfigur sitzen: Die Evangelisten Johannes und Markus, der Apostel Paulus, David und Job und zur Linken Matthäus, Lukas, Moses, Isaias und Salomo, so daß die Mittelfiguren Paulus und Moses als Gegenstücke erscheinen. Zu Füßen des Heiligen sitzen in sich gekrümmt drei kleinere Figuren: Averroes, am Turban kenntlich, und zwei Irrlehrer, wahrscheinlich Arius und Sabellius.

Den unteren Teil des Bildes, das einen gothischen Bogen mit breiter Basis ausfüllt, nehmen 28 sitzende Gestalten ein, welche die Wissenschaften darstellen, je eine größere weibliche und eine kleinere davor sitzende männliche Figur. Links von der Hauptfigur sind die Schulwissenschaften oder die sieben freien Künste sichtbar: Die Arithmetik mit Abraham, der als Vertreter der Weisheit der Zahl, wie als Kenner der Gestirne aufgefaßt wurde[3]), die Geometrie mit Euklid, die Astronomie mit Ptolemäus, mit der Krone geschmückt, weil als Abkömmling des Königshauses der Ptolemäer gedacht, die Musik mit Tubal-Kain, dem Schmiede, der mit der Tonkunst in Verbindung gebracht wurde auf Grund der Erzählung von den harmonisch gestimmten Hämmern des Pythagoras[4]); die Dialektik mit Zenon dem Eleaten, die Rhetorik mit Cicero, die Grammatik, einen Knaben belehrend, mit Donat oder Priscian. Auf der rechten Seite der Hauptfigur erblickt man die Gestalten der höheren Wissenschaften: die weltliche Rechtskunde mit Krone und Reichsapfel, vor

[1]) Sap. 7, 7 u. 8, im Texte: datus est mihi. — [2]) Nicht sieben Engel, wie Werner, Der hl. Thomas I, S. 873 angibt. — [3]) Vgl. Clem. Al. Strom. VI, 11, p. 278. — [4]) Jambl. Vi. Pyth. c. 26.

ihr Justinian, ferner die Wissenschaft des kanonischen Rechtes in Nonnentracht, eine Kirche haltend, vor ihr Papst Clemens V.; sodann fünf Frauengestalten, welche die Richtungen der Theologie bezeichnen: die spekulative Theologie, ein rundes Bild mit einer betenden Figur haltend, vor ihr eine weißgekleidete, antik gehaltene Männergestalt, ohne Heiligenschein, mit einem Buche, die nur Boethius bezeichnen kann; daneben die biblische Theologie mit lehrendem Gestus, vor ihr eine Gestalt mit Heiligenschein und Kardinalshut, offenbar den hl. Hieronymus darstellend; sodann die scholastische Theologie mit Buch, nach oben weisend, Gegenstück zur Astronomie, vor ihr ein greiser Mönch mit Buch und Feder, offenbar der hl. Johannes Damascenus, sodann eine aufblickende, in Kontemplation versunkene Gestalt, vor ihr ein sinnender Greis mit Heiligenschein, offenbar die mystische Theologie mit dem hl. Dionysius dem Areopagiten, zuletzt eine kriegerische Jungfrau mit Pfeil und Bogen, die polemisch-apologetische Theologie, vor ihr der hl. Augustinus [1]).

2. Der Künstler hat sinnreich alle Momente, welche das Forschen und Schaffen des hl. Thomas charakterisieren, angedeutet, und unsere Darstellung derselben kann sich zweckentsprechend seiner Symbolik anschließen. Das thomistische System hat in den christlichen und demnächst in den natürlichen Tugenden ihren höchsten Beziehungspunkt; die Gottesmänner sind in erster Linie die Berater des Denkers, in welchem sich die Mystik eines Paulus mit dem Gesetzesgeiste eines Moses vereinigen; nächst der wissenschaftlichen Gestaltung der christlichen Wahrheit lag er der Verteidigung derselben gegen die Fälscher und Ungläubigen ob; er vereinigte in seinem Geiste, was die weltliche Wissenschaft seiner Zeit ihm bot, und führte die verschiedenen Richtungen der Theologie, die er vorfand, fort und faßte sie zu einer höheren Einheit zusammen. Alle diese

[1]) Eine minder wahrscheinliche Deutung der einzelnen Figuren bei K. Werner, a. a. O., irrige in Kuglers Handbuch der Geschichte der Malerei, 1847, I, 2, S. 327 und bei Crowe-Cavalcaselle, Geschichte der italienischen Malerei, übers. von Jordan, 1869, I, S. 306 f. Frantz, Geschichte der christlichen Malerei, sieht von einer Deutung ab.

Momente gehören aber auch der Scholastik im allgemeinen an, und Thomas erscheint als deren vollkommenster Vertreter.

Man pflegt darin einen Unterschied zwischen Thomas' und Albertus' Theologie zu sehen, daß letztere die Erforschung der göttlichen Dinge auf die Frömmigkeit und das Heil beziehe, während bei Thomas das theoretische Interesse mehr hervortreten und ihm die Erkenntnis der Wahrheit als der höchste Zweck gelte[1]). Dies trifft jedoch nicht in dem Sinne zu, wie es von Aristoteles gilt, dem die Theorie schlechthin höher steht als die Praxis; bei Thomas verschränken sich vielmehr beide derart, daß mit gleichem Rechte die Wissenschaft als der Tugend dienend bezeichnet werden kann. Die Weisheit ist ihm zwar die Erkenntnis der göttlichen Dinge oder der höchsten Ursachen, cognitio divinorum, altissimarum causarum, aber dem Weisen kommt auch das Anordnen und Gebieten zu: ordinare et imperare est sapientis; die Weisheit des gotterwählten Volkes war sein Gesetz; in dem Hinordnen zum gebührenden Zwecke, ordinare ad debitum finem, zeigt sich die göttliche wie die menschliche Weisheit[2]). Der Zweck ist das höchste der Prinzipien, das Gute liegt noch über das Wahre hinaus; die geistige Hingebung (adhaesio) erhält ihre Ergänzung durch die des Willens, weil der Mensch erst wollend in dem ruht, was sein Geist ergriffen hat. Diese Willenshingebung ist aber die Liebe[3]). Die Liebe ist höher als die Verstandestugenden; sie richtet die Betätigungen dieser auf das letzte Ziel, weshalb sie forma aliorum virtutum heißt, auch der Glaube ist ohne sie informis: caritas forma fidei[4]). Wohl ist die Seligkeit die Freude an der Wahrheit: beatitudo gaudium de veritate, aber diese Wahrheit ist zugleich der Weg und das Leben[5]). Thomas teilt die bei allen christlichen Denkern herrschende Gesinnung, wonach der Mensch die Ordnung der Dinge erkennen soll, nicht um darin zu ruhen, sondern um seiner eigenen Hinordnung bewußt zu werden, welche letztlich visio Dei, also ein

---

[1]) Ritter, Geschichte der Philosophie VIII, S. 263. Erdmann, Grundriß I², S. 349. — [2]) Sum. theol. I, 1, 6. — [3]) Sum. phil. III, 116. — [4]) Sum. theol. II, II, 23, 8 u. 4, 3. — [5]) Oben §. 50, 3.

höchstes Schauen, aber ebensowohl fruitio Dei, ein höchster Liebesakt ist.

So ist der Künstler berechtigt, wenn er die Tugenden als den Abschluß der von Thomas vertretenen Wissenschaft darstellt. Ebenso treffend zeigt er in den Gruppen der ihn beratenden Gottesmänner die Verbindung des mystischen und des gesetzhaften Elementes. Von der Mystik geht recht eigentlich die Spekulation des großen Lehrers aus: schon als Schüler der Benediktiner von Monte Casino, wo sein Zug zum Ewigen und sein sanftes, in sich gekehrtes Wesen die erste Nahrung fand, beschäftigte ihn die Frage: Was ist Gott? Die Antworten seiner Lehrer wollten ihm nicht genügen, und erst als ihn Albert mit den areopagitischen Schriften bekannt gemacht, bot sich ihm der Ausblick auf eine Lösung des abgrundtiefen Problems [1]).

Es geschah oft, daß sich ihm an den Stufen des Altars, wie von selbst, verwickelte Fragen lösten, deren Schwierigkeiten ihn gedrückt hatten. Als Mystiker hat er seinen Zeitgenossen die Geheimnisse der Feier des Fronleichnams gedeutet und in erhabenen Hymnen verherrlicht; sein Schwanengesang waren die Worte des hohen Liedes: Filiae Jerusalem, dicite dilecto meo, quia prae amore moriar, der letzte Text, den er den Cisterziensern von Fossanuova erklärte, bevor er dort am 7. März 1274, noch vor der Schwelle des fünfzigsten Lebensjahres, seine irdische Laufbahn schloß.

Der Wahrheit, in welche ihn begnadete Stunden der Kontemplation einblicken ließen, spürte Thomas aber auch mit der ganzen Schärfe eines hellen Verstandes nach, und die Vollkommenheit, die er im Ruhen in Gott fand, stellte ihm jene, welche die Gesetzeserfüllung in sich schließt, nicht in den Schatten. Qui prius in vita activa proficit, bene ad contemplationem conscendit, lautet sein Ausspruch; und er lehrt: „Darin, daß der Mensch dem Heile und der Leitung anderer dient, betätigt er die wahre Selbstliebe und wählt das bessere Teil, weil es göttlicher ist,

---

[1]) Werner, Der hl. Thomas I, S. 5 u. 98.

sich und andern den Anlaß zum Rechthandeln zu geben, als sich allein [1])."

3. Wenn uns der Künstler den hl. Thomas auch als Kämpfer gegen Irr- und Unglauben, besonders als Überwinder von Averroes zeigt, so weist er auf ein Moment hin, das ebensowohl für den großen Denker charakteristisch, als für die Zeitgeschichte bedeutsam war. Man hat die Gefahr einer Invasion des Averroismus in Europa mit jener verglichen, welche diesem im achten Jahrhundert seitens der Araber drohte, und so angesehen, erscheint Thomas einem Karl Martell vergleichbar. „Die Gefahr war jetzt nicht minder groß, größer noch als damals, da das Schwert des Frankenführers die Heere Abderrahmans niederschlug. Die Bibel ist den Jüngern der Schule des Averroes nur ein Produkt des unreifen Menschengeistes; Schöpfung, Vorsehung, Freiheit, Unsterblichkeit und die Auferstehung der Leiber wurde in gleicher Weise in Abrede gestellt, während die Aufforderung zu heiterem Lebensgenusse im Bewußtsein, daß doch mit diesem Leben für den Einzelnen Alles aus sei, den schneidenden Gegensatz zu dem Ernste der christlichen Sittenlehre bildete [2])."

Thomas bekämpfte, seinem Lehrer Albert folgend, diese Irrtümer und beseitigte den Verdacht, daß dieselben aus Aristoteles herstammten, da dieser vielmehr erst durch Fälschung zum Gewährsmanne des Pantheismus und Naturalismus der Araber gemacht worden sei. Die Lehre vom tätigen Verstande bildet dabei einen Hauptpunkt [3]). Doch bekämpft Thomas auch Avicennas Intellektualismus, und ebenso den Sensualismus, zu welchem die arabische Erkenntnislehre ausartete, indem sie den Verstand aus dem Menschen herausverlegte, derart, daß diesem nur die Sinnlichkeit als Eigentum verblieb, eine Verschränkung von Irrtümern, wie sie schon in Occams Nominalismus im 14. Jahrhundert zutage trat [4]).

---

[1]) In III, Sent. 35, 1, 3. — [2]) Hettinger, Thomas von Aquino und die europäische Zivilisation, 1880, S. 8. — [3]) Sum. phil. II, 59 bis 83 u. Opusc. de unitate intellectus Ed. Ven. XIX, p. 246 bis 269. — [4]) Unten §. 82.

Die Schutzbauten, welche Thomas gegen den moslemischen Pantheismus, Intellektualismus und Sensualismus aufrichtet, sind aber nicht genug gewürdigt, wenn man sie nur im zeitgeschichtlichen Zusammenhange betrachtet, da sie für alle Zeit haltbar sind und uns noch heute gegen verwandte Irrtümer schirmen. Thomas hat die Bestimmungen klargestellt und mit besonderer Sorgfalt bearbeitet, welche die theistisch-ideale Weltanschauung ihren Gegnern: dem Monismus und dem Nominalismus von je entgegengesetzt hat und immer wieder entgegensetzen wird.

Der Monismus ist in den Zirkel: Eines und Vieles, Vieles und Eines, gebannt, und er sucht das höchste Prinzip in dem sich entfaltenden All-Einen; ihm ist einzuhalten, daß sein Höchstes der Hoheit entbehrt und sein Prinzip kein principium, d. i. kein Dasein gründender Anfang ist, vielmehr lediglich Potenz, *ἄπειρον*, Chaos, der Würde und Kraft nach tiefer stehend als die Gebilde, die ihm erquollen sein sollen. Diesen Irrweg hatte Aristoteles abgeschnitten durch seine Lehre von Gott als dem actus purus, welcher aller Potenzialität und der an diese gebundenen Aktualität vorausgeht und über alle Gegensätze, also auch den von Eines und Vieles hinausreicht. Die Scholastiker hatten darin die ontologische Fassung der biblischen Gottesanschauung erkannt, und Thomas führt dies in seiner Gotteslehre durch und legt bei der Polemik gegen den Monismus das Hauptgewicht darauf. Noch heute haben wir Grund, das gleiche zu tun; der Nerv des Einspruches gegen das All-Eine ist auch bei den heutigen Vertretern der theistisch-idealen Anschauung der Nachweis des Widerspruches, der in einer sich selbst verwirklichenden Potenz, einer Selbstsetzung des Möglichen, liegt [1]).

Wie der Begriff des actus purus, so schützt die Scholastiker auch die Lehre von der analogia entis vor dem Monismus. Sie geht zurück auf den aristotelischen Satz: *Τὸ ὂν λέγεται μὲν*

---

[1]) Vgl. Gloßner, Der moderne Idealismus, 1880, S. 35 f. Sanseverino Philosophiae christanae compendium, 1888, II[8], p. 401 sq. u. a.

πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως[1]), wonach das Prädikat: sein nicht wie andere Prädikate generisch von verschiedenem Seienden: dem unbedingten, den bedingten Wesen, den Eigenschaften usw. ausgesagt wird, aber auch nicht übertragenerweise, sondern nach Art der Analogie, so daß Gott und die endlosen Dinge nicht Arten des Seienden sind, sondern ein per analogiam ausgesagtes Prädikat erhalten[2]).

Der Nominalismus ist unfähig, das Objektiv-Gedankliche festzuhalten; bei ihm verlieren entweder die Gedanken das Objekt und wird der Geist, in seine Begriffswelt eingeschlossen, vom Verkehr mit den Dingen abgeschnitten; oder das Objekt verliert seine Gedanklichkeit, und es schrumpft zum Atomenhaufen zusammen, der nur Empfindungen hervorruft. In jener ersten Form liegen die Keime zum Intellektualismus und zum Rationalismus, in der zweiten die zum Sensualismus und Empirismus. Dem ersteren Abwege gegenüber betonte Aristoteles, daß unsere Erkenntnis von den Dingen anhebe und auf Grund der Sinneswahrnehmungen erst den Begriff bilde, der zweiten aber setzte er entgegen, daß diese Begriffsbildung durch einen schöpferischen Akt geschehe, indem der Geist das Gedankliche im Dinge ergreift. Der scholastische Realismus schloß sich Aristoteles an, und zumal Thomas unterzog die beiden Lehrpunkte: Keine Erkenntnis ohne Sinnenbild und: Keine Begriffsbildung ohne species intellegibiles, der fruchtbarsten Fortbildung. Noch heute halten wir den Neukantianern, den letzten Ausläufern jener rationalistischen Abirrung, entgegen: Die Dinge haben uns etwas zu sagen; sie verstehen, heißt nicht, sie machen, sondern ihren Gedanken erfassen, in dem sich Subjekt und Objekt zusammenfinden; und die sensualistische Plattheit muß noch immer darauf hingewiesen werden, daß das Wahrnehmen sich nicht zum Denken steigern kann, die Empfindungen sich nicht zu Begriffen zusammenzuballen vermögen, diese vielmehr konstituiert werden müssen und zwar auf

---

[1]) Met. IV, 2, 1. — [2]) Über die Bedeutung dieser Distinktion vgl. P. Limbourg, S. J., in der Theol. Zeitschrift, Innsbruck, Jahrg. 1885.

Grund des Gedankens in den Dingen, der uns allein notwendige und allgemeine Erkenntnis zu geben vermag[1]).

Man könnte sagen, daß allein die Vertiefung in Thomas' Kernspruch: Sensibilia intellecta manuducunt in intellegibilia divinorum[2]) vor allen drei Abwegen bewahren kann.

Die Argumente, mit denen im ausgehenden Mittelalter die Vertreter des scholastischen Realismus die abirrende Mystik, den Monismus, den intellektualistischen wie den sensualistischen Nominalismus bekämpften, sind entweder dem thomistischen Systeme entnommen, oder doch in ihrer Fassung durch dasselbe bedingt, und es bewährte sich schon damals als eine Hochburg der christlichen Philosophie[3]).

4. Als Meister in den weltlichen Wissenschaften seiner Zeit darf der Maler den hl. Thomas darstellen, da dieser die mannigfachen Fortschritte des Wissens im 13. Jahrhundert gewissenhaft zu Rate gehalten hat. In der Sprachkunde ist er seinem Lehrer Albert überlegen, welcher, durch die arabische Verstümmelung griechischer Namen und Worte irregeführt, diesen oft die fremdartigsten Formen gibt[4]). Thomas' Schreibart solcher Worte ist korrekt, die Erklärung in vielen Fällen richtig; so wenn er *ἔθος* und *ἠθος* als sinnverwandt und durch mos übersetzbar bezeichnet[5]) und *εὐβουλία* von *εὖ* und *βουλή*[6]), *ἀρχάγγελος* von *ἀρχός* und *ἄγγελος*[7]) ableitet. Was er über *οὐσία* und *ὑπόστασις* beibringt, zeigt Sprachkenntnis[8]). In anderen Fällen liegen Mißgriffe vor, besonders irrige Etymologien, so wenn *μανία* auf manere[9]), *ἅγιος* auf *ἀ-* und *γῆ*[10]) zurückgeführt wird, sie zeigen aber seinen Verkehr mit griechischen Gelehrten, von denen sie herrühren. Daß Thomas Griechisch verstanden, suchte sein Ordensgenosse Guyard nachzuweisen, aber auch Erasmus ist geneigt, dies

---

[1]) Vgl. Hettinger, a. a. O. S. 11 f.; vgl. oben §. 72, 6. — [2]) Q. de ver. 10, 6. — [3]) Vgl. unten Abschnitt XII. — [4]) Werner, a. a. O. S. 88[1]. — [5]) Sum. theol. II, I, 58. 1. — [6]) Ib. II, II, 51, 1. — [7]) Ad. Corr. 15 lect. 3. — [8]) Sum. theol. I, 29, 2. — [9]) Ib. II, I, 46, 8. — [10]) Ib. II, II, 81, 8.

anzunehmen[1]); jedenfalls kannte er die Mängel der Übersetzungen und suchte sie oft durch Vergleichung verschiedener zu beheben, allerdings ohne auf den Text einzugehen, auch gab er selbst zur Herstellung von Übersetzungen den Antrieb. Bekannt waren ihm, wenngleich nur in Übersetzungen, die Hauptschriften von Platon und Aristoteles, in deren Sinn und Geist er tiefer eindrang, als die Gelehrsamkeit späterer Zeit. Von bibliographischen Irrtümern der Zeit hält er sich oft überraschend frei. Die Schrift De causis, welche noch in den ersten Druckausgaben der aristotelischen Werke als ein solches aufgenommen ist, erkennt Thomas als einen ins Lateinische übersetzten arabischen Auszug aus Proklos Elevationes, d. i. Στοιχείωσις θεολογική; in seinem Kommentare der Schrift zeigt er die Verwandtschaft ihrer Lehre mit denen des Areopagiten und ihr Hinausgehen über Platon[2]). — Der Umstand, daß Thomas' philosophische Summe schon bei seinen Lebzeiten ins Griechische und Hebräische übersetzt wurde[3]), läßt auf seinen wissenschaftlichen Verkehr mit Griechen und Juden schließen.

Thomas' Latinität ist reiner als die seiner Zeitgenossen und nächsten Nachfolger; seine Darstellung ist einfach; die Deutlichkeit ist ihr erstes Gesetz; selbst wo der Gedanke seine knappeste Form erhält, wie oft in der philosophischen Summe, wird er nicht dunkel. Daß Thomas aber auch die Kunst der Sprache schätzte, ist bei seiner Vorliebe für Augustinus zu erwarten und zeigt sich in seinen Hymnen und Gebeten.

Wie Thomas das Quadrivium, d. i. die mathematischen Wissenschaften, beherrschte, zeigte sich in der Sicherheit, mit der er die mathematischen Grundbegriffe, welche dem Mittelalter im Zusammenhange mit platonischen Anschauungen überliefert worden waren, aus diesen herauslöst und auf aristotelischen Boden stellt. Er verwirft die Hypostasierung der mathematischen Begriffe durch Platon: Plato quae diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem. Die Größenbegriffe, species

---

[1]) Werner, a. a. O. I, S. 767. — [2]) Daselbst S. 503 f. Vgl. A. Bardenhewer, Die ps.-arist. Schrift J. d. c. Freib. i. Br. 1882, S. 12 f. — [3]) A. a. O. S. 882.

mathematicae, entstehen vielmehr durch Abstraktion von der materia sensibilis, d. i. der körperlichen, den Sinnesqualitäten unterliegenden Materie; es wird aber bei ihnen nicht von der materia intellegibilis abstrahiert, d. i. der Substanz, sofern sie der Quantität unterliegt, wie dies bei den metaphysischen Begriffen: Seiendes, Einheit, Potenz, Aktus u. a. m. der Fall ist[1]). Die Mathematik hat es mit den Allgemeinheiten im Gebiete der Quantität zu tun, nicht aber mit denen, die zugleich die höchsten Wirklichkeiten sind, wie sie nicht sowohl durch abstractio als durch separatio festgestellt werden[2]). Mit Platon kann Thomas der Mathematik die mittlere Stellung zwischen Physik und Metaphysik anweisen[3]), aber sie nicht mit seinem Zeitgenossen Roger Bacon (1214 bis 1292) als das alphabetum philosophiae, als das Organon aller Wissenschaft, ansehen, womit die verhängnisvolle Verschiebung der Grenzen beider Wissenschaften und das Verkennen der Unterschiede ihrer Methoden anheben müßte, welche nachmals als Errungenschaft der Neuzeit galt. Die Anwendung der Mathematik auf die Physik schreibt Thomas einer Reihe von Disziplinen zu, die er mediae nennt: der Astronomie, Musiklehre und der Lehre vom Gewicht und Maß, deren Stoff der Natur angehört, während sie sich von der Naturkunde durch das formale, worauf sie gehen, abzweigen, wie z. B. die Musiklehre die Töne nicht als solche betrachtet, sondern soweit ihnen Zahlenverhältnisse zugrunde liegen[4]).

Die Musik wird bei Thomas nach ihrer Bedeutung für den Gottesdienst erörtert; er läßt da nur Vokalmusik gelten, da der Gebrauch von Instrumenten beim alttestamentlichen Kultus nur in der sinnlichen Richtung des Volkes seinen Grund hat[5]).

Den Astronomen seiner Zeit mußte sich Thomas in der Erklärung der Himmelserscheinungen unvermeidlich anschließen, allein

---

[1]) Sum. theol. I, 85, 1 ad 2. — [2]) Opusc. Sup. Boeth. de trin. 5, 3; Werner, a. a. O. II, S. 157. — [3]) Oben §. 72. — [4]) Opusc. l. l. — [5]) Sum. theol. III, 58, 2; vgl. Th. Schmid, S. J., Das Kunstschöne in der Kirchenmusik nach den Prinzipien des hl. Thomas, im Cäcilienkalender, 1883 bis 1885.

es ist für sein Dringen auf schlichte, durchsichtige Erklärungsgründe bezeichnend, daß er es in bezug auf die damals gültige Lehre von den Planetenbahnen nur mit Rückhaltung tut. „Die Voraussetzungen (suppositiones) der Sternkundigen, die sie ausfindig gemacht haben (adinvenerunt), müssen nicht notwendig richtig sein. Wenn es auch den Anschein hat, daß die Fragen mittels dieser Voraussetzungen ihre Lösung finden, so muß man doch darum nicht meinen, daß es damit seine Richtigkeit habe, weil den Erscheinungen des Sternenhimmels vielleicht auf eine andere Weise ihr Recht geschehen kann, welche die Menschen noch nicht erfaßt haben" (quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur[1]). Die aristotelische Lehre, daß die Gestirne beseelt seien, die auch im Mittelalter Anhänger zählte, lehnt er ab.

Thomas' Vertrautheit mit den moralischen Wissenschaften, insbesondere der Rechts- und Staatslehre, zeigt sich in seinen Arbeiten allenthalben, so daß die Vertreter des weltlichen und kanonischen Rechts mit Grund als seine Berater dargestellt werden können. Die Staatslehre behandelt er in seiner Schrift de regimine principum, eine Theorie des Gesetzes trägt er in den Quästionen 90 bis 108 der prima secundae vor, d. i. der ersten Abteilung des zweiten Teiles der Summa theologica; Materien des kanonischen Rechtes werden in der secunda secundae Qu. 185 bis 187 und sonst behandelt; solche des weltlichen Rechtes daselbst bei der Erörterung der Gerechtigkeit. Qu. 58 bis 81. Weltliche und kirchliche Einrichtungen werden öfters verglichen; bei Besprechung des liber vitae zieht Thomas die patres conscripti und die Stammrolle der Soldaten heran[2]); bei der Lehre von den Sakramenten gedenkt er der altrömischen Bedeutung des Wortes u. a.[3]).

Auf den consensus gentium in Sitten und Meinungen legt er Gewicht: „Was von Allen gesagt wird, kann nicht völlig falsch

---

[1]) In lib. II, de cad. 17. — [2]) Sum. theol. 24, 1. — [3]) Ib. III, 60, 1.

sein, denn eine falsche Ansicht stammt aus einer Schwäche (infirmitas) des Verstandes, wie ein falsches Urteil über die Sinnendinge aus einer Schwäche des Sinnenorgans. Mängel aber sind etwas Accidentielles, weil gegen die Intention der Natur; das Accidentielle aber kann sich nicht immer und bei Allen finden"[1]). Anregungen derart wirkten in der Thomistenschule fort, wie uns dies in den Arbeiten von Vincentius Bellovacensis entgegentritt, dessen encyklopädische und historische Sammelwerke diesen universellen Gesichtspunkt einhalten.

Durch sie floß der Thomismus auf die allgemeine Bildung ein, aber auch die Poesie diente ihm als vermittelndes Glied; auch Dante ist Thomist, seine große Dichtung in gewissem Sinne eine Encyklopädie; daß er sie mit Gedanken des Aquinaten durchweben konnte, bezeugt deren Kongenialität mit der echten Poesie.

5. Den Zusammenschluß der verschiedenen Richtungen der mittelalterlichen Theologie in Thomas' System veranschaulicht der Maler, indem er den Heiligen deren Repräsentanten beiordnet, und er trifft auch hier das Rechte. Thomas ist der Erbe der Schrifttheologie, die man in dem hl. Hieronymus, dem Bibelübersetzer, verkörpert dachte. Das Mittelalter hatte die exegetische Tätigkeit der Väter fortgeführt in der Glossierung des Schrifttextes; Walafrid Strabo († 849) stellte die glossa ordinaria, Anselmus von Laon, um 1117, die glossa interlinearis her; gleichzeitig mit letzterem berichtigte der Abt Stephan von Citeaux den Text der Vulgata durch Vergleichung von griechischen und hebräischen Handschriften, wie dies der wissenschaftliche Verkehr mit Griechen und Juden zu jener Zeit ermöglichte. Der Dominikaner Hugo von St. Caro († 1260) setzte diese Arbeiten fort, machte die Kapiteleinteilung allgemein und verfaßte die noch heute benutzte Konkordanz der hl. Schrift. In diese Bestrebungen tritt Thomas ein; er kommentierte zahlreiche biblische Bücher; seine Expositio contiuna in IV Evangelia gewann als Catena aurea die allgemeinste Geltung. Diese Arbeiten

[1]) Sum. phil. II, 34.

lassen ihn „als Theologen von großartigstem Stil und Charakter erkennen". „Die allen seinen geistigen Bestrebungen eigene Tendenz nach höherer, zusammenfassender Einheit verleugnet sich auch hier nicht; er steht über den Gegensätzen von grammatischer und pneumatischer, historischer und dogmatischer Auslegung ... Man muß sagen, daß er nach den erhabenen Neigungen seines Geistes die doktrinelle Auslegung wählt, und Geist und Wort der lehrenden Kirche im Texte der heiligen Schrift nachzuweisen, als seine eigenste Aufgabe verfolgt[1])." Er wird gleich sehr dem Offenbarungs- und dem Weisheitsgehalte der Bibel gerecht; ohne dem Texte etwas abzuzwingen, entfaltet er dessen Gedankenfülle, wie er umgekehrt gern den Gehalt einer spekulativen Darlegung am Schlusse als in einer Bibelstelle zusammengefaltet nachweist[2]). Bei ihm ist zu lernen, wie dem Gottesworte die Weisheit abzugewinnen ist, welche für die verschiedensten Fragen Antworten hat, für die scheinbar entlegensten Gebiete Leitlinien gewährt. Thomas ist aber auch der Erbe der Bestrebungen, eine *systematische* Theologie zu gewinnen, welche in den Summisten, vorab Petrus Lombardus, die ihm unmittelbar vorausgehenden Vertreter hat. Er übertrifft sie sowohl in der Ausdehnung der Basis, als in der Durchführung der Gliederung des Systems. In seiner Summa theologica sind alle Instanzen angezogen, welche die christliche Entwickelung darbot. Von den loci theologici, welche die spätere Methodologie unterschied, fehlt bei ihm keiner, von der hl. Schrift an bis zu den weltlichen Zeugnissen herab; die Weisheit der Kirche in ihrer ganzen Universalität, auch wie sie sich in der Liturgie, dem Gebete, der Symbolik ausspricht, bildet die Hinterlage der Untersuchung. Durch diesen Ausblick auf den Körper der Kirche wird man inne, daß es sich hier um die Seele dieses Körpers handelt, den inneren geistigen Gehalt, der alles Äußere gestaltet. Den Anschluß des Werkes an die Vorgänger charakterisiert ein theologischer Literarhistoriker mit den Worten:

---

[1]) *Werner*, a. a. O. I, S. 218. — [2]) Ein Beispiel ist der unter §. 77, 5 angeführte Nachweis der Notwendigkeit eines göttlichen Gesetzes.

„Das Werk des hl. Thomas ruht durchgängig auf dem Grunde wissenschaftlicher Traditionen, und deren wohlgefügte und durchgebildete Vermittelung macht die eigentliche Bedeutung desselben in geschichtlicher Hinsicht aus. Er bezeichnet nach dieser Seite einen Höhepunkt in der Entwickelung der mittelalterlichen Theologie, nicht so, als ob eine weiter fortschreitende Entwickelung nicht mehr stattgehabt hätte, sondern insofern die konstitutiven Elemente und Faktoren der mittelalterlichen wissenschaftlichen Theologie nirgends so harmonisch ineinander griffen und in einem so abgerundeten Ganzen sich zusammenschlössen, wie in dem theologischen Systeme des hl. Thomas“ [1]).

Dieses System ist aber auch tief genug angelegt, um die Schätze der Mystik zu bergen, deren Erbe Thomas ebenfalls wird. Er ist gleich empfänglich für die himmelanstrebende Mystik eines Augustinus, wie für die geheimnisvoll winkende Arkandisziplin des Areopagiten, für die asketische Kontemplation eines hl. Bernhard, wie für die liebliche Symbolik eines Hugo, eines Richard von St. Viktor. Neben Bonaventura bezeichnet Thomas den Höhepunkt der mittelalterlichen Mystik; was dieser nach ihm etwa zuwuchs an Geschmeidigkeit und Fülle des Ausdrucks, war durch die Lockerung des Verhältnisses zum gesetzhaften Elemente zu teuer bezahlt.

Auch den Vertreter des Bündnisses vom antiken und christlichen Denken, Boethius, darf der Künstler als Berater des hl. Thomas einführen, welcher dem Wahrheitsgehalt der antiken Systeme mit erfolgreicherer Bemühung als seine Vorgänger nachspürte und die von Albert begonnene Arbeit, Aristoteles in den Dienst der christlichen Spekulation zu stellen, zu einem Abschlusse brachte. Er legitimiert von neuem das spekulative Element der christlichen Lehre und die Heranziehung der vorchristlichen Weisheit zu dessen Ausgestaltung.

In dem universalen Charakter von Thomas' Geistesarbeit ist nun seine Verwandtschaft mit Augustinus begründet, wobei die

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas I, S. 821.

Begegnung beider auf apologetisch-polemischem Boden nur untergeordnete Bedeutung hat. Auch auf Thomas, und fast mit noch mehr Recht, läßt sich das Bild anwenden, das sich uns für Augustinus darbot: sein Geist gleicht einem Meeresbecken, das die von allen Seiten zuströmenden Gewässer aufnimmt und — können wir, das Bild weiterführend, sagen — versinken läßt, was sie von Schutt mit sich führten und so den klaren, ruhigen Spiegel herstellt, in den sich das Blau des Himmels friedlich hineinlegt.

---

§. 75.

Thomas und Augustinus.

1. „Während die großen Meister der griechischen Philosophie sich im Leben begegneten, sind diejenigen der christlichen durch acht Jahrhunderte getrennt; eine Welt war untergegangen und eine neue hatte sich gebildet, als Thomas von Aquino die Arbeit des heiligen Augustinus fortsetzte; die Ideen aber schließen sich aneinander an, als wären sie von Mund zu Mund geflossen.“ „Das thomistische System ruht ganz auf augustinischer Grundlage und ist nur der dialektische Ausbau desselben, ein Ausbau, welcher, ohne die Grundlinien zu verlassen, sowohl nach innen die fehlenden Zwischenglieder ergänzt, wie er nach außen hin den verschiedenen Irrtümern gegenüber schärfere Grenzen zieht[1].“

Ein solcher Verkehr der Geister auf so große Entfernungen hin ist nur in der Geschichte der Kirche möglich, die in ihrer jedesmaligen Gegenwart ihre Vergangenheit gleichsam verdichtet in sich trägt und jenen Geist der Pietät großzieht, der die Enkel nur mit Dank und ohne Überhebung den Spuren der Ahnen folgen läßt. Das gleiche Verhältnis zeigt sich auch bei den Vertretern des Hirtenamtes; ähnlich wie Thomas auf Augustinus griff Innozenz III. auf Gregor den Großen zurück. Die Geschichte der Philosophie weist etwa nur in dem Verhältnisse der Neupythagoreer und Neuplatoniker ein Gegenstück dazu auf, nur daß hier das Schalten mit der älteren Weis-

---

[1]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 374 und 564. Vgl. die lehrreiche Abhandlung von Frhrn. von Hertling, „Augustinische Zitate beim hl. Thomas von Aquino“, in den Berichten der Münchener Akademie, und desselben Buch: „Augustinus“ 1904.

heit nicht frei ist von individuellen Neigungen. Eher könnte man die indischen Weisen heranziehen, von denen die späteren den geheimnisvollen Sutren ihrer Vorgänger eine Gedankenfülle abgewannen[1]).

Der Schulspruch sagt: Augustinus eget Thoma interprete, wobei die dogmatischen Fragen, zumal die der Gnadenlehre vorschweben, aber es gilt auch von den philosophischen: Der mit genialer Kühnheit vordringende augustinische Idealismus bedarf des thomistischen Realismus als seines Kommentares. In diesem Betracht wiederholt sich hier das Verhältnis von Platon und Aristoteles, mit welchen die beiden christlichen Denker oft zusammengestellt worden sind[2]), was auch darin seine Begründung findet, daß Augustinus in platonischer, Thomas in aristotelischer Weise philosophiert. Allein es hieße die Grundlagen beider Denker verkennen, wenn man Thomas' Hinausschreiten über die älteren Kirchenlehrer lediglich aus dem aristotelischen Einschlage seiner Spekulation erklären wollte. So gewiß die realistische Ansicht, welche dem endlichen, körperlichen Dasein sein volles Recht zuteil werden läßt, in christlichen Grundanschauungen begründet ist[3]), so gewiß schöpft Thomas seine Denkmotive in erster Linie aus den christlichen Urkunden; er ist nicht Nachbeter des griechischen Philosophen, sondern er beruft ihn zu seinem Berater bei dem Werke, für welches derselbe Verständnis zeigt.

Zur Deutung, Ergänzung und selbst Berichtigung der augustinischen Spekulation war Thomas nicht bloß durch seine Denkweise, sondern auch durch seine Gesamtanlage und seine geschichtliche Stellung berufen. Augustinus' Entwickelung war ein unausgesetztes Kämpfen, seine Studien waren die eines Suchenden, seine Errungenschaften spolia opima; seine Gedankenbildung mehr ein Herausschleudern von Ideen aus dem tiefsten Innern als ein geistiges Bauen. Sinnreich hat ihn die christliche Kunst mit dem flammenden Herzen in der Hand oder mit der Sonne auf der Stirne dargestellt, den Feuergeist, dessen Lohe jedes seiner Worte erfüllt, dessen scharfes Licht in jedes Dunkel hineinleuchtet. Ebenso vielsagend aber ist es,

---

[1]) Bd. I, §. 11, 4 u. 5. — [2]) Oben §. 53 a. E. — [3]) Oben §. 67, 3.

wenn der hl. Thomas der Engel unter den Lehrern, angelus scholae, genannt wird, um die milde Klarheit seines Wesens und Lehrens auszudrücken. Bei ihm ist alles befriedet, maßvoll und harmonisch; nur einen äußeren Kampf hatte der Jüngling auszufechten gegen seine kriegerischen Brüder, die ihm den Eintritt in den Orden verwehrten; seines Zieles war er sich jederzeit bewußt. Der Frage, die sich der Knabe vorlegte: Was ist Gott? hat er nachgehangen, bis er schauen durfte, was er hienieden gesucht. Seine Studien sind die eines Geistes, der sich gleichmäßig nach allen Seiten ausbreitet, alle in seinen Gedankenkreis der Reihe nach eintretenden Elemente mühelos assimiliert. Er braucht die großen Gedanken nicht zu erjagen wie Adler, sie fliegen wie Tauben bei ihm ein, an deren schimmerndem Gefieder er sich erfreut. Wenn Augustinus' Blick auf einer düsteren Gegenwart ruhte, in der das zähneknirschende Heidentum sich mit der hochmütigen Häresie gegen die christliche Wahrheit verband, blickte Thomas auf ein volles, reiches christliches Leben aus, auf ein Zusammenwirken der Geister und Völker im Frieden der Kirche, das den Gefahren seitens des Islams und der Irrlehrer gewachsen erschien.

Daß er, der geistige Friedensfürst, doch den Mann des Kampfes ganz verstand, dessen Flammen nicht dämpfte, sondern ihnen nur den rechten Weg vorschrieb, zeigt die hohe Genialität des einzigen Mannes. Er blickte dem Problem des Bösen und der Sünde auf den Grund, als hätte er es in sich selbst erfahren, er legte den Finger auf die Wunden, die sich menschliche Torheit schlägt, als hätte er persönlich darunter gelitten, er folgte dem Irrtum auf seinen verschlungenen Pfaden, als wäre er sie selbst einmal gewandelt.

Thomas wurde als Augustinus' Interpret verehrt, aber es kamen auch Zeiten, wo sich das Verhältnis umkehrte: Augustinus' Ringen den Geistern verständlicher war als die befriedete Klarheit seines Auslegers. Im 16. und 17. Jahrhundert griff man auf jenen zurück, nicht ohne Geringschätzung der großen Scholastiker; der mächtige Zeuge der christlichen Wahrheit galt höher als ihr verläßlicher Lehrer. Die Kurzsichtigen gerieten dabei in Irrwege;

die Besonneren aber sagten sich, daß ein Überspringen der Zeiten Willkür ist, und die Stimme der Jahrhunderte Anspruch hat, gehört zu werden; für solche war der Augustinismus der Wegweiser zu Thomas, und der vorwärts gerichtete Blick sah, was vorher der rückwärtsgleitende gesehen: die Zusammengehörigkeit der beiden größten christlichen Denker. Jederzeit wird der Suchende und Ringende sich mehr zu Augustinus hingezogen fühlen, währenddem dem zur inneren Klärung Fortschreitenden für das Verständnis Thomas' Winke und Weisungen zuwächst; jener führt in die Probleme ein, dieser gibt deren Lösung; das Problem ohne Lösung läßt den Geist unbefriedigt, die Lösung ohne Verständnis des Problems gibt unfruchtbares Wissen. Für das Studium des Augustinus ist Thomas der beste Orientierungspunkt, für das Studium des Thomas der frische Hauch des augustinischen Denkens der beste Fahrwind.

2. Die Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, Offenbarung und Forschung ist bei beiden Denkern geleitet durch das Wort des Psalmisten: In lumine Tuo videbimus lumen[1]): im einstigen Schauen Gottes wird sich der Glaube und das Vernunfterkennen zugleich erfüllen, und in beiden Erkenntnisweisen wirkt das Licht vor, das uns alsdann durchstrahlen wird. Hienieden aber sind wir den Mysterien gegenüber auf die Offenbarung, der sichtbaren Welt gegenüber auf die Forschung angewiesen. Auf dieselbe einige Wahrheit sind zwei Vermögen: Glaube und Vernunft hingeordnet, die Quelle aber, die ihnen strömt, das Licht, das sie erfüllt, sind identisch; ein Widerstreit zwischen ihnen ist unmöglich; darum verschränken sich beide Seelenkräfte: der Glaube stützt das Wissen, die Vernunft den Glauben[2]). Soweit stimmen Augustinus und Thomas überein; bei ersterem aber werden vielfach die Grenzen der erkennenden Kräfte durch den Affekt verschoben, der ihn auch in der Vernunft die göttliche Erleuchtung bewundern und Gott als Lehrer des Menschen in allen Dingen preisen ließ, Äußerungen,

---

[1]) Ps. 35, 10. — [2]) Oben §. 63, 4.

welche zu theognostischer Umdeutung Handhaben boten. Thomas wahrt in der Schrift De veritate, in der Quaestio de magistro auch der menschlichen Lehre und Forschung ihr Recht, das Augustinus in der gleichnamigen Schrift hintangesetzt hatte; die bündigste Darlegung aber gibt er in der Einleitung der Summa philosophica.

Den spezifischen Inhalt der Offenbarung (wird dort erörtert) bilden die Mysterien, die supra rationem credenda, sola fide tenenda[1]), der Heilsgehalt der hl. Schrift und was damit verwachsen ist: die Dreieinigkeit, die Inkarnation, die Sakramente, die eschatologischen Geheimnisse[2]); auch den Anfang der Welt in der Zeit zählt Thomas dazu: mundum incepisse sola fide tenetur[3]). Den spezifischen Inhalt der Vernunfterkenntnis bildet dagegen das Intellegible in den Sinnendingen, das Gedankliche der Körperwelt, das Gebiet, auf das unser Erkenntnisvermögen zunächst eingestellt ist[4]).

Aber die Offenbarung steigt zugleich tiefer herab und die Vernunft steigt höher hinauf, und beide erhalten dadurch auch einen sekundären Inhalt. Die hl. Schrift verbindet mit dem Heilsgehalte auch einen Weisheitsgehalt, mitgeoffenbarte Belehrungen, zu denen auch die Vernunft vordringen kann (pertingere potest) und die auch die Philosophen durch Beweise erhärtet haben (demonstrative probaverunt), wie die Sätze vom Dasein und der Einheit Gottes, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, der Vorsehung und sittlichen Weltordnung. Diese sind prima credibilia oder praeambula fidei, Anhaltspunkte beim Vollziehen des Glaubensaktes, der die Mysterien ergreift; der Mensch muß von Gott, seiner Wahrhaftigkeit und Güte wissen, um die göttlichen Taten für unser Heil zu erfassen.

Zu dem Gebiete, zu welchem sich die Offenbarung herabläßt, steigt nun die Vernunft hinauf: das Verständnis der Sinnendinge führt sie zu den intellegibilia divinorum hinauf; die Forschung

---

[1]) Sum. phil. I, 3. — [2]) Ib. IV, 1 fin. — [3]) Sum. theol. I, 46, 2. — [4]) Oben §. 71, 3 u. 72, 6.

erarbeitet sich Erkenntnisse, die eben jene Beweise der Philosophen ermöglichen. Die divina naturaliter cognita fallen dem Inhalte nach mit dem Weisheitsgehalte, d. i. den spekulativen Elementen der Schrift zusammen und in ihnen verschränken sich Offenbarung und Forschung. Aber auch die Mysterien bilden einen Gegenstand für die forschende Vernunft. Sie kann dieselben zwar nicht beweisen, weil sie übervernünftig sind, aber sie kann zeigen, daß sie nicht widervernünftig (contra rationem) sein können, ihre Anfechtung durch den Unglauben abweisen, similitudines oder rationes verisimiles, d. i. Probalitäts- oder Kongruenzgründe dafür aufsuchen.

So erscheint Gott als der Lehrer des Menschen in dreifacher Weise: er lehrt ihn, was ihm sonst ganz unbekannt bliebe, aber auch anderes, wobei ihm das Suchen des Schülers entgegenkommt, anderes endlich läßt er ihn selbst finden. Das göttliche Licht macht das Ganze erstrahlen, aber nicht aus dem Lichtquell allein entströmend, sondern auch reflektiert von dem Spiegel des menschlichen Geistes, in einer untersten Zone allein wirkend, in einer mittleren sich mit dem unreflektierten mischend. Die theognostische Wendung, daß wir alles aus Gott wissen und in Gott sehen, bleibt bei dieser Fassung ganz ausgeschlossen.

Es ist leicht zu erkennen, daß diese Grenzbestimmungen nur vorgenommen werden konnten, wenn im realistischen Sinne beim Vernunfterkennen auch das sinnliche Element sein Recht erhielt. Dieses bildet den Gegenpol gegen die Mysterien, das Gedankliche in den Dingen gegen das Übergedankliche und Gott, und erst so tritt das durch die Vernunft erkannte Gedankliche in Gott, mit dem Weisheitsgehalte der Schrift sich verschränkend, in die Mitte:

Offenbarung — Glaube		
Die Mysterien.	Der Weisheitsinhalt der hl. Schrift.	
Das Übergedankliche aus Gott.	Das Gedankliche in Gott.	Das Gedankliche in den Dingen.
	Vernunft — Forschung	

3. In der Erkenntnislehre schließt Thomas die Lücke, welche Augustinus zwischen Wahrnehmen und Denken gelassen hatte, indem

er nicht näher bestimmte, wie die Sinnendinge auf den Geist wirken. Er sagt, sie gäben ihm durch ihre Form, species, auf die Frage nach ihrem Wesen Antwort[1]) und die Scholastiker bauen darauf ihre Lehre von der species: die Form des Dinges mit Zurücklassung der damit in der Wirklichkeit verbundenen Materie geht in den Geist ein, die sensible species bei der Wahrnehmung, die intellegible beim denkenden Erkennen, nur ist bei letzterem das Ding nur mittelbar das Informierende, unmittelbar aber der Akt des tätigen Verstandes, der auf Grund der Abstraktion das Intellegible des Dinges herauslöst[2]). Diesen tätigen Verstand hatte Augustinus zwar nicht in seine Erkenntnislehre aufgenommen, wohl aber von einem Erkennen gesprochen, welches Alles in einem gewissen Lichte seiner Art erblickt, und damit den Weg zu diesem Lehrpunkte gezeigt[3]). Albert und Thomas nennen den tätigen Verstand eine Lichtkraft, und letzterer bezeichnet das ganze höhere Erkenntnisvermögen ganz augustinisch als einen Widerschein des göttlichen Lichtes: Nihil est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in nobis[4]). „Man wollte unter intellectus agens eben nur dasjenige verstanden haben, was bei Augustinus die anerschaffene geistige Lichtkraft des Menschen ist[5])." Auch das Vermögen, welches Augustinus ratio superior nennt, kam dem, was man suchte, nahe, nur wies die Bezeichnung: tätiger Verstand, bestimmter auf das schöpferische Ergreifen des Gedanklichen im Sinnendinge hin, als jener Ausdruck, der mehr auf das Gedankliche an sich und das Innere hindeutet.

Es hätte bei Albert und Thomas keines Weiteren bedurft, als daß sie die Anschauung, daß das nächste und eigentliche Objekt des menschlichen Geistes das Intellegible im Sinnlichen ist, auf die augustinische Erkenntnislehre einwirken ließen, um diese zu einer realistischen fortzubilden; die aristotelische Psychologie kam ihnen dabei in willkommenster Weise entgegen, war aber keineswegs das eigentliche Ferment dieses Fortbildungsprozesses. Der Anschluß der

---

[1]) Oben §. 65, 4. — [2]) Oben §. 71, 4. — [3]) Oben §. 65, 4 a. E. — [4]) In Psalm. 36. — [5]) Werner, Der hl. Thomas I, S. 833.

aristotelischen Bestimmungen an die augustinischen war darum ein ganz zwangloser. „Augustinus", bemerkt K. Werner, „primär der inneren Selbsterfahrung zugewandt, hielt an einer geheimnisvollen Verbindung der menschlichen Seele mit dem ewigen Gottesworte fest und betonte das Moment der Unmittelbarkeit im höheren geistigen Erkennen. Aber der aristotelische Satz von der Seele als unbeschriebener Tafel ist ganz wohl vereinbar mit der Annahme eines unmittelbaren Sehens der Menschenseele im Licht der göttlichen Wahrheit und erscheint sogar als Ergänzung des ersteren, sofern es sich darum handelt, wie die Seele eine sichere Überzeugung von der Realität einer übersinnlichen Wirklichkeit haben könne, da sie auf die sinnliche zunächst angewiesen ist. Die Frage ist nur, welche von beiden Wirklichkeiten die der menschlichen Seele näherliegende sei, die sinnliche oder die übersinnliche, und da ist denn kein Zweifel, daß Augustinus als Platoniker die letztere dafür genommen habe (Contra Acad. III, 19), während nach aristotelischer Anschauung die erstere dafür zu nehmen ist[1])."

In Widerspruch treten die augustinische und die aristotelische Erkenntnislehre nur dann, wenn man die letztere sensualistisch faßt und vergißt, daß die leere Tafel vom tätigen Verstande vollgeschrieben wird, der in gewissem Betracht seine Begriffe erzeugt, wenngleich nicht durch bloßes Schöpfen aus dem Innern, sondern auf Grund der Wahrnehmungen. Durch seine Einführung wird der Gefahr gewehrt, daß das begriffliche Erkennen die Sinnendinge überfliegt, und es wird ein „weltmächtiges Denken" [2]) gewonnen.

So ist die thomistische Erkenntnislehre eine Ausgestaltung der augustinischen im Sinne und Geiste dieser. Sie bildet dieselbe aber auch in einem Punkte fort, in dem scheinbar Augustinus mehr bietet als Thomas: in bezug auf die innere Erfahrung und das Selbstbewußtsein. Augustinus führt uns in die Innenwelt ein, weil er ihr die Fesseln, in die ihn die Außenwelt geschlagen hatte,

---

[1]) Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters 1881, S. 3. — [2]) Das. S. 8.

abstreifte, und da seinen Gott fand, von dem er in der Welt nur Spuren gesehen. Das Selbstbewußtsein hebt sich bei ihm zumal in den „Bekenntnissen“ von dem Weltbewußtsein um so schärfer ab, als er die das letztere tragenden übersinnlichen Elemente noch nicht gefunden hatte, sondern erst suchte, und darin zeigt sich die Kehrseite seiner Kunst der Selbsterforschung: vor dem Gemälde des Innern verblaßt das Weltbild, gegenüber dem Ich wird das Gegebene zum Nicht-Ich. Bei der Vielseitigkeit seines Geistes findet nun Augustinus auch Standorte außerhalb dieses Problems, und zumal seine Ideenlehre zeigt ihm das Objektiv-Gedankliche als Bindeglied zwischen Innen- und Außenwelt, so daß er weder in Cartesius' noch in Fichtes Bahnen gerät, aber er läßt doch das später Gefundene nicht auf die ältere Ansicht zurückwirken, und diese konnte nachmals für die Zwecke des Subjektivismus ausgebeutet werden.

Bei Thomas finden wir nun zwar keine solche Analyse des inneren Lebens, wie sie die „Bekenntnisse“ bieten, und das Problem des Selbstbewußtseins wird von ihm nicht zu einem Angelpunkte gemacht, wie in der augustinischen Schrift gegen die Akademiker, da er es vielmehr im Zusammenhange mit dem des Weltbewußtseins behandelt. Darin aber liegt kein Zurückgehen hinter den älteren Denker, sondern im Gegenteil der Fortschritt, daß sich ihm das Problem sogleich mit der Handhabe zu seiner Lösung darbietet. Er faßt den menschlichen Geist als zuerst auf die Dinge hingewiesen; diese aktuieren seine Potenz, und im Aktus wird er seiner eigenen Tätigkeit inne; indem er den Gedanken in den Dingen erfaßt, erfaßt er auch seine Gedanken, das Weltbild leitet unsern Geist auf sein Selbst, weil es selbst aus dem Geiste, dem göttlichen, ist[1]).

4. Die metaphysischen Begriffe, welche Augustinus' Gedankenarbeit auf verschiedene Veranlassungen hin zutage fördert, kommen bei Thomas zur mannigfaltigen Anwendung und werden in weitreichende Zusammenhänge eingereiht. Der Ideenbegriff erhält seine Stelle in der Untersuchung über die göttliche Erkenntnis, der

[1]) Vgl. oben §. 71, 5.

Gesetzesbegriff in den Erörterungen über die Hinordnung der Geschöpfe auf Gott. Die Fassung der Ideen als rationes rerum nimmt Thomas von Augustinus an, ebenso die übrigen Beziehungsweisen des Übersinnlichen, bei welchen dessen Innewohnen im Sinnlichen mehr hervortritt [1]). Von diesen zu dem aristotelischen Begriffe der Form ist es kein Sprung, und mit dessen Einführung wird nur vollendet, was Augustinus' Augenmerk war: die Ideen der Sinnenwelt anzunähern.

Bei dem Begriffe der Wahrheit, der bei Augustinus vorzugsweise die Gesamtheit des Objektiv-Übersinnlichen bezeichnet, hält Thomas ausdrücklicher in Erinnerung, daß die Wahrheit in dem Erkanntwerden der Dinge besteht, also auf einer Beziehung des Geistes auf dieselben. Das augustinische Verum est quod est ist gültig, insofern die Wahrheit fundamentaliter in den Dingen ist, also ihrem Grunde nach; ihrem Wesen nach, formaliter aber ist sie im Geiste, im göttlichen als das den Dingen vorausgehende, im menschlichen als das ihnen nachfolgende Maß [2]). Die Wahrheit in Gott ist ewig, weil die Ewigkeit zu seinem Wesen gehört, die Wahrheit in den Dingen ist geschaffen wie diese, also nicht von Ewigkeit. Thomas lehrt, daß die mathematischen Wahrheiten veritates creatae sind [3]), denen nur die Äternität eingeräumt werden kann, welche ihnen vermöge ihrer Präsenz im göttlichen Verstande zukommt; nur diese hat nach seiner Auffassung Augustinus im Sinne, wenn er von der Ewigkeit der Zahlenverhältnisse und der Konstruktionsgesetze spricht. „Faßt man aber das Wahre von der Seite, als es den Dingen inhäriert, so ist das Sein derselben der Zeitlichkeit und Wandelbarkeit ebenso unterworfen, wie die Dinge selber. Man erkennt hier leicht, wie Thomas durch die Unterscheidung des Ewigen und Unveränderlichen von der zeitlichen und bedingten Geltung der geschaffenen Wahrheiten den etwaigen Konsequenzen eines fälschen Platonismus auch noch innerhalb der Grenzen, in welche der Platonismus bereits infolge seiner christlichen Um-

---

[1]) Oben §. 65, 2. — [2]) Oben §. 69, 4. — [3]) Sum. theol. I, 16, 7.

gestaltung und Rektifikation durch Augustinus gewiesen war, zu begegnen bemüht ist... Das Wahrsein von Irgendetwas steht dem göttlichen Verstande nicht als eine ewige objektive Wirklichkeit gegenüber, denn die Relation Gottes zu dem Geschaffenen ist keine Relation seiner Natur... Das Wahrsein und Richtigsein einer Sache oder eines Sachverhaltes kann vor dessen wirklichem Eintritte nur im göttlichen Verstande selber existieren, gleichwie die ungemessene Ausrüstung eines Werkes vor dessen tatsächlicher Ausführung nur im Verstande des Werkmeisters oder Künstlers existiert[1])."

Damit werden ebensowohl augustinische Gedanken ausgeführt — man erinnere sich des Gleichnisses von der Lade im Kommentar des Johannesevangeliums[2]) — als auch platonisierende Wendungen, wie sie bei dem emphatischen Preise der Wahrheit vorkommen, berichtigt.

Wenn Augustinus geneigt ist, das göttliche Wissen zur alleinigen Ursache alles Seins und Geschehens zu machen, so zieht Thomas ein doppeltes Medium zwischen diesem Wissen und dem Geschehenden heran: den göttlichen Willen und die sekundären Ursachen, causae secundae. Trotz ihrer Präsenz im göttlichen Wissen werden und sind die Dinge in der Zeit alsdann, wenn Gott will, daß sie werden und sein sollen[3]). Da dieser Wille von je bestanden haben könnte, so ist der Begriff eines von ewig Geschaffenen nicht widersprechend. Die Zeitlichkeit der Schöpfung ist ein Glaubenssatz, und sie begreiflich machen wollen, hieße das göttliche Schaffen sich nach Art der Wirkungsweise der geschaffenen Kräfte vorstellen[4]). Gott bestimmt erkennend und wollend den Weltlauf und bedient sich dabei der causae secundae als Mittel. Diese erscheinen als agentia, aber es ist an ihnen zu unterscheiden die res quae agit und die virtus qua res agit; die Naturwesen bringen ihre Wirkungen hervor, virtute divina, und so wird dem Worte der Schrift genügt: Gott wirkt in euch das Wollen und Vollbringen (Phil. 2, 13).

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas I, S. 827 f. — [2]) Oben §. 64. — [3]) Qu. disp. de verit. 2, 14. — [4]) Sum. theol. I, 46, 2 u. Op. 37, Contra Murmurantes.

Gott könnte die Wirkung unmittelbar hervorbringen, aber er wollte in seiner Güte, daß die Wesen ihm ähnlich seien, nicht bloß im Sein, sondern auch im Wirken aufeinander, worin die Herrlichkeit der Weltordnung (decor ordinis) zutage tritt[1]).

So wird gerade der augustinische Begriff des ordo für Thomas der Stützpunkt zum Herabsteigen von der primären Ursache zu den sekundären und zur Heranziehung der genetischen Anschauung als Ergänzung der ontischen, welche Augustinus bei seiner Hinneigung zu Platon bevorzugt[2]).

5. Die augustinische Ethik erhält bei Thomas, ohne Veränderung ihrer Grundlagen, ihre Fortbildung dadurch, daß neben dem übernatürlichen Elemente das natürliche eine hervorragendere Stelle bekommt und die anthropologischen Vermittelungen der Vollbringung des Guten in den Kreis der Untersuchung gezogen werden.

Was beim Erkennen der Offenbarungsinhalt und die Erkenntnisarbeit sind, das sind im sittlichen Gebiete der von Gott gezeigte Weg zur Seligkeit und die in der menschlichen Natur angelegten Kräfte, und in beiden Fällen findet dieselbe Verschränkung des übernatürlichen und des natürlichen Faktors statt[3]). Das geoffenbarte Gesetz zeigt uns das übervernünftige Ziel unserer Vollkommenheit, läßt sich aber im Dekaloge auch zur Regelung des Wandels herab, womit es sich auf das Gebiet ausdehnt, zu dem sich die praktische Vernunft, in welche die lex naturalis eingeschrieben ist, aufschwingen kann. Die Vernunft hat aber Triebkräfte neben sich, die sie bewältigen soll, ähnlich wie der Verstand die Sinnendinge verstehend bewältigen soll, um sich des Intellegiblen in ihnen zu bemächtigen. Diese Triebkräfte sind die passiones, dem Empfangenden in der Seele erwachsend, welches Eindrücke aufnimmt, also leidet, patitur. Sie haben teils das arduum, d. i. das unserer Machtsphäre Entrückte zum Objekte, wie: Hoffnung, Verzweiflung, Furcht, Mut und Zorn, die passiones in irascibili, teils das

---

[1]) Sum. phil. III, 70; vgl. oben §. 73, 4 a. E. — [2]) Vgl. Bd. I, §. 36, 4. — [3]) Oben §. 75, 2.

Angenehme oder Unangenehme, wie Liebe und Haß, Verlangen und Abscheu, Freude und Schmerz, die passiones in concupiscibili [1]), eine Einteilung, in welcher die auch von Augustinus angezogene platonische Unterscheidung des *θυμοειδές* und des *ἐπιθυμητικόν* zur Geltung kommt [2]). Die Passionen sind an sich weder gut noch böse, sondern werden es per accidens, je nachdem sie der Vernunft dienen oder widerstreiten [3]). So finden wir auch hier bei Thomas ein Mittelgebiet, in welchem sich das göttliche Gesetz und die Vernunft verschränken, das nach oben durch das Übernatürliche, nach unten durch das Natürlich-Sinnliche begrenzt wird. Der Standort wird, wie in der Erkenntnislehre, herabverlegt, ohne daß der Ausblick von den Höhen verloren geht; auf den augustinischen Stamm wird das aristotelische Pfropfreis gesetzt; aber es ist das christliche Denken, es ist die Weisheit der Schrift, welche die Lebenssäfte hergeben, die Stamm und Reis durchziehen.

Die Bearbeitung der anthropologischen Seite der Ethik gibt Thomas nun auch die Mittel in die Hand, das Problem von Freiheit und Gnade mit Abschneidung der Mißverständnisse zu behandeln, welche Augustinus' Äußerungen darüber so vielfach unterlagen, ohne die Grundlinien, die jener gezogen, zu verlassen [4]). „Es gehört zum wesentlichen Charakter des thomistischen Lehrgebäudes, den augustinischen Gedanken einer unmittelbaren und mittelbaren Bedingtheit alles Seins und Geschehens durch göttliche Kausalität und Influenz in planmäßigem Zusammenhange und systematischer Folgerichtigkeit durchgebildet zu haben. Wenn auf irgend einem Gebiete, so war die ganze mittelalterliche Theologie bis zu ihrem relativen Abschlusse in Thomas auf dem Gebiete der Gnadenlehre von reinem Augustinismus durchdrungen. Thomas faßt die Entwickelungen aller seiner Vorgänger zusammen in dem zentralen Gedanken einer Repräsentation der göttlichen Vollkommenheit im Weltdasein nach allen Arten und Graden; hierher gehört, daß in Hinsicht

[1]) Sum. theol. II, I, 23, 4. — [2]) Bd. I, §. 30, 3. — [3]) In Sent. II, 36, I, 2; vgl. Rietter, Die Moral des hl. Thomas von Aquino, S. 157 f. — [4]) Oben §. 63, 6.

auf das Reich der Gnade sowohl die Barmherzigkeit als auch die Gerechtigkeit Gottes sich ein ewiges Zeugnis schaffe — und dies ist der Grund, warum Gott die Einen erwählt und deshalb schont, Andere aber durch ihre eigene Schuld verwirft [1]."

In der Gesellschaftslehre nimmt Thomas vorzugsweise diejenigen Bestimmungen Augustinus' auf, welche von der Anschauung und Erhoffung des harmonischen Zusammenwirkens von Gottesstaat und Weltstaat getragen sind und die menschliche Kollektivtätigkeit in Kulturschaffen und Sittenleben aufzeigen [2].

Für die großen historischen Ausblicke, wie wir sie bei Augustinus allenthalben, zumal in seinem „Gottesstaate", finden, hat Thomas nicht die gleiche Vorliebe. Er steht auch in diesem Punkte Aristoteles näher als Platon: er sucht historische Orientierung bei den einzelnen Fragen und Lehrstücken, aber geht nicht dem Werden und Wechseln der Anschauungen im großen nach. Die Aufführung der Instanzen pro und contra bei den Quästionen weisen schlagend den Nerv des Problems in seiner Geschichte auf; bei fortlaufender Erörterung wird die Geschichte der Ansichten mit Sorgfalt dargelegt, so z. B. in dem Opusculum de substantiis separatis, d. i. den rein geistigen Wesen, wo die Lehren der alten und der arabischen Philosophen, sowie der Manichäer angeführt und verglichen werden [3]. Doch schreibt Thomas der Geschichte der Meinungen keinen selbständigen Wert zu. In dem Kommentare zu den aristotelischen Büchern vom Himmel führt er die im Texte besprochenen und widerlegten Ansichten von Orpheus und den philosophischen Dichtern über Anfang und Ende der Welt an, und berührt den Streit der Erklärer über den Sinn der aristotelischen Kritik, welche Simplicius nur als gegen die poetische Einkleidung der alten Lehren gerichtet faßt, während Alexander von Aphrodisias diese selbst dadurch getroffen sieht. Thomas bemerkt dazu, daß dieser Streit von geringem Belang sei, da das Studium der Philosophie

[1] Werner, Der hl. Thomas I, S. 844. — [2] Oben §. 66, 3 u. 4 und §. 73 a. E. — [3] Op. Ed. Ven. 1754, XIX, p. 202 sq. u. 228.

nicht zum Zwecke habe zu erfahren, was dieser und jener Philosoph gedacht habe, sondern was sich daraus Wahres und Richtiges entnehmen lasse[1]). Er legt also auf den Wahrheitsgehalt ein weitaus größeres Gewicht, als auf die Kenntnis der verschiedenen Gedankenbildungen. Doch zieht er in wichtigen Fällen auch die Kontroversen über Philosopheme in Betracht, so bei Platon die Frage, ob dieser die Ideen für selbständig im eigentlichen Sinne oder für göttliche Gedanken gehalten habe.

Augustinus' Abriß der Geschichte der Philosophie im achten Buche des Gottesstaates fand bei Thomas und im Mittelalter überhaupt keine Fortführung und Ausfüllung. Es fehlten dazu die gelehrten Hilfsmittel und nicht minder das Interesse; man betrachtete die alte Heidenwelt wesentlich nur vom heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte. Thomas spricht ihr die Vorahnung der Erlösung zu: Multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quae praedixerunt[2]); er gibt mit Augustinus zu, daß die Platoniker die den göttlichen Personen apropriierten Attribute: Macht, Weisheit und Güte kannten[3]), aber die Betrachtungsweise eines Clemens Alexandrinus und Eusebios, an die sich noch Augustinus anlehnt, liegt ihm fern. Als die klassischen Studien der Renaissancezeit die historische Ansicht zur Geltung brachten, griff man in diesem Punkte auf Augustinus zurück, aber für die besonnenen Geister war damit kein Bruch mit Thomas gegeben, dem zwar die historische Gelehrsamkeit, aber nicht die historische Gesinnung fehlte.

---

[1]) In II lib. de caelo I, lect. 22. — [2]) Sum. theol. II, II, 2, 7 ad 3. — [3]) Ib. I, 32, 1 ad 1. Philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, secundum illud Apostoli I, Cor. 2 6: „Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus seculi cognovit", id est philosophorum, secundum glossam. Cognoverunt tamen quaedam essentialia attributa (Hieron. in dict. loc.), quae appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filii. bonitas Spiritui sancto.

§. 76.

Die beiden Summen.

1. Wovon die christliche Theologie zu handeln habe, hatte in der einfachsten Form der Mystiker Richard von St. Viktor († 1173) angegeben, wenn er sie auf ein opus duplex verweist: das opus conditionis und das opus restaurationis oder auf die Schöpfung und die Inkarnation; sie soll zeigen, wie geworden ist, was vordem nicht war und wie besser geworden, was vordem verderbt war. Symbolisch stehen den sechs Tagen der Schöpfung die sechs Perioden der Heilsgeschichte gegenüber, um darauf hinzudeuten, daß Gott der Schöpfer und der Erlöser zugleich ist. Den Sentenzen-Werken und -Summen liegt dieselbe Doppeltheit zugrunde, auch wenn die Gliederung eine andere ist; die Vierteilung des Stoffes bei Alexander von Hales: Gott, Schöpfung, Erlösung, Heilsmittel, ist eine weitere Zerlegung des opus duplex des Viktorianers.

Jene Grundeinteilung war gewissermaßen durch die beiden Glaubensurkunden des Christentums gegeben: Das Alte Testament hebt von der Schöpfung an, das Neue hat die Erlösung zum Inhalte; und in jedem derselben wiederholt sich das gleiche Verhältnis: im Alten Testamente vertritt das Gesetz das opus conditionis und sind die Propheten dem opus restaurationis zugewendet; im Neuen beginnt Johannes mit dem, was im Anfange war, während die Synoptiker von dem Erlöser anheben. Ja jene Scheidung ist im Wesen der Religion überhaupt begründet, da diese zwei Brennpunkte hat: Gott und die Seele, den Urgrund und das Zurückstreben zu ihm; das Thema der indischen Mystik ist das Brahman und der

Mokscha, für die griechische Mysterientheologie sind die beiden Hauptgestalten der Demiurg und der Psychopomp. Dies wirkt bei den Philosophen nach: die Dialoge Timäos und Phädon gewähren den tiefsten Einblick in Platons Glauben, das Erfließen der Dinge aus dem Einen und die Reinigung der Seele sind die Brennpunkte der plotinischen Spekulation.

Die Lehre von Gott und der Schöpfung und die Lehre von Christus und der Erlösung sind nun auch die beiden Flügel des mächtigen Baues, den die Summa theologica des hl. Thomas von Aquino bildet, aber sie werden durch einen Mittelbau zusammengehalten: Die Lehre vom Menschen, der, zweigeteilt (prima secundae und secunda secundae), die beiden anderen Teile an Ausdehnung übertrifft. In diesem Sinne ist die Betrachtungsweise anthropozentrisch, und es entspricht dies der realistischen Anschauung, daß unser Erkenntnisvermögen auf das Sinnlich-Endliche, insofern es das Übersinnlich-Ewige in sich birgt, eingestellt ist; dann muß auch im Gebiete der göttlichen Dinge das Menschlich-Endliche, soweit es auf jene hingeordnet ist, in den Mittelpunkt unseres Sehfeldes fallen. Der Mittelbau nun ist, sozusagen, durch mehrfache Traversen mit den Flügeln verbunden. Gott, von dem der erste Teil der Theologie handelt, ist das Vorbild, exemplar, für den Menschen als Gottes Ebenbild, imago; aber nicht bloß Vorbild des Wesens, sondern auch des Handelns, das Schöpfungswerk, die Hervorbringung der Dinge aus Gottes Macht nach seinem Willen, hat etwas Urbildliches für den Menschen, der ebenfalls Macht über sein Tun, weil freien Willen hat und darum das Prinzip seiner Werke ist. Gott ist das Prinzip alles Seins und Geschehens, aber auch dessen Endziel, er ist *A* und *Ω*, die Kreatur ist auf ihn hingeordnet ut ad principium et finem. Für die vernünftige Kreatur stiftet diese Hinordnung eine Bewegung, motus, ein Zustreben, tendere. Der Mensch hat durch den Mißbrauch der Freiheit den Weg zu seinem Ziele verloren, aber durch Christus wiedererlangt, qui via est nobis tendendi ad Deum, und der unsere Natur angenommen hat, um sie ihrem Urbilde von neuem zu verähnlichen, was darzulegen die

consummatio totius theologici negotii bildet[1]). Der Mensch ist somit der Angelpunkt des Ganzen: seine Gott=Ebenbildlichkeit, seine Bestimmung und seine Erlösung bilden den Gegenstand der Erörterung.

So kann man den drei Teilen die Überschriften geben: Gott, Mensch, Gott=Mensch, aber auch: Urbild, Ebenbild, Verähnlichung, aber mit gleichem Rechte auch: Welt, Mensch, Kirche, oder Natur, Gesetz, Übernatur oder endlich: Notwendigkeit, Freiheit, Gnade.

Charakteristisch aber ist, daß den eigentlichen Mittelpunkt des Ganzen der sittliche, also zur Gesetzeserfüllung berufene, willensfreie Mensch bildet. So hat die theologische Forschung, ihrem Wesen nach theoretisch, doch im Sittlich=Praktischen ihr Augenmerk und es findet die zu Gott und dem Heilande auffliegende Kontemplation ihr Gegengewicht in dem Gesetze, das hier vermöge seiner zentralen Stellung niemals aus dem Auge verloren werden kann.

2. Diese Anlage der theologischen Summe ist echt spekulativ, und dem entspricht es, daß das Werk nicht bloß ein System der Theologie, sondern auch ein Lehrgebäude der Philosophie in sich faßt. Die einleitende Untersuchung, I. Quaestio 1, betrachtet die Theologie als Wissenschaft und als Weisheit, wobei von der Wissenschaft überhaupt, der spekulativen und praktischen Wissenschaft, von deren Verhältnisse zur Weisheit, sowie von Argumentation und Erklärung gehandelt wird. In der ersten Gruppe von Quästionen des ersten Teiles, Qu. 1 bis 26, erscheint die Lehre von Gott mit der Ontologie verflochten, wie ja auch bei den alten Philosophen Gottes= und Prinzipienlehre zusammenfallen, weil sie eben in Gott das höchste Prinzip erblicken. Während aber Aristoteles die „erste Philosophie" mit der Gotteslehre schließt, also aufsteigend von dem „für uns Ersten" verfährt, geht Thomas von dem „der Natur nach Ersten" aus und faßt die metaphysischen Prinzipien sozusagen von obenher. Die Frage, ob Gott ist, Qu. 2, führt auf die Begriffe des ersten Bewegenden, Wirkenden, Notwendigen,

[1]) Sum. theol. II, I Prol.; u. I, 1, 7 u. 2, 1 argum. III, Prol.

Seienden, Guten, Regierenden. Bei der Besprechung der Einfachheit Gottes, Qu. 3, werden die Begriffe von Form und Stoff, Wesenheit und Sein, Genus und Differenz, Subjekt und Accidens, Einfachheit und Zusammensetzung herangezogen; die Begriffe des Wirkenden, des Vorbildes und der Wesenheit geben den Standort zur Widerlegung des Monismus: Deitas dicitur Esse omnium effective et exemplariter, non autem per essentiam. Das Verbum divinum führt auf die Unterscheidung der vorbildlichen und der innewohnenden Form: Verbum est forma exemplaris, non autem forma quae est pars compositi [1]). Der Begriff der Vollkommenheit Gottes, Qu. 4, führt auf die Bestimmung der Begriffe von Potenz und Aktus und den Satz, der den Damm gegen allen Materialismus bildet, daß das Materialprinzip ein höheres geistiges voraussetzt, weil nur dieses Aktualität hat, während jenes nur Potenzialität besitzt: Principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed praeceditur ab aliquo perfecto... Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu [2]). Die Besprechung der göttlichen Güte, Qu. 5 und 6, veranlaßt die Erörterung der transzendentalen Begriffe: ens, bonum, verum; die der Unendlichkeit führt auf das ἄπειρον der alten Philosophen und auf die Unterscheidung der potentiellen Endlosigkeit, wie sie der ungeformten Materie zukommt und dem Erhabensein über alle Grenze, wie es von der reinen Form gilt. Die Frage der Allgegenwart Gottes, Qu. 8, gibt Anlaß, die Transzendenz und Immanenz des höchsten Prinzips zu erörtern. Die Unveränderlichkeit Gottes wird in Qu. 9 von der der Seelen, Geister und Formen distinguiert; die Ewigkeit, Qu. 16, führt auf den Begriff ἀόριστος; sie wird mit Boethius als interminabilis vitae tota et perfecta possessio bestimmt und vere et proprie Gott zugesprochen, per participationem auch anderen Wesen. Die

---

[1]) Sum. theol. I, 3 8 ad 1 u 2. — [2]) Ib. 4, 1 ad 2.

Einheit Gottes, Qu. 11, führt auf die Unterscheidung der Einheit, welche nur die Teilung verneint, und jener, welche die Zahl begründet. Die Frage, wie wir Gott erkennen, Qu. 12, läßt einen Vorblick auf die Erkenntnislehre tun, die nach Gottes Benennung, Qu. 13, betritt den Boden der areopagitischen Schrift von den Gottesnamen; verwendet wird dabei der Begriff des nomen naturae, ὄνομα φύσει, den die pythagoreische Sprachkunde ausgeprägt hatte, entgegen Auffassung, die die Sprache als θέσει, konventionell entstanden ansieht[1]). Die Frage, wie Gott erkennt, Qu. 14 de scientia Dei, führt auf Erörterungen über Wissen und Selbstbewußtsein, Erkenntnis und Wille, Erkennen des Allgemeinen und des Besonderen. Hier erhalten die mit Videtur quod non eingeführten Objektionen besondere Bedeutung, da sie den Abstand des göttlichen und menschlichen Erkennens in Erinnerung halten. Unmittelbar an diese Frage schließt sich die Besprechung der Ideen, Qu. 15, wobei nachgewiesen wird, daß solche anzunehmen sind, und zwar eine Mehrzahl derselben, sowie daß Idee und Gottesgedanke einander deckende Begriffe sind. Inhaltlich gehört dazu Qu. 44, 3, enthaltend den Nachweis, daß Gott die causa exemplaris aller Dinge ist. Die Quaestio 16 de veritate nimmt die Fragen über die Transzendentalien wieder auf und unterscheidet die objektive und subjektive Seite der Wahrheit. In Qu. 18 wird von dem Leben Gottes gehandelt und die Idee als Leben erklärt, nach dem Worte der Schrift: Quod factum est, in ipso vita erat. Die Quästionen 19 bis 26 von Gottes Willen, Liebe, Gerechtigkeit, Vorsehung, Vorbestimmungen, Allmacht und Seligkeit ziehen allenthalben Bestimmungen der Metaphysik und Erkenntnislehre heran, sodaß der Leser, wenn er zu den Fragen über die Trinität und die Person in Gott, Qu. 27, vorschreitet, im Besitz der dabei zu verwendenden ontologischen Kategorien ist. Diese Fragen, Qu. 27 bis 43, bewegen sich auf dem Gebiete, welches die Väter dogmatisch und spekulativ bearbeitet hatten; von ihnen werden

---

[1]) Sum. theol. I, 13, 8 u. 11; vgl. Bd. 1, §. 19, 1.

besonders Augustinus und Hilarius angezogen, nächstdem Hieronymus, Ambrosius und Gregor der Große[1]).

Eine weitere Gruppe von Fragen betritt den Boden der Kosmologie; es wird behandelt das opus creationis und das opus distinctionis, Qu. 44 bis 48, die Natur der Engel, Qu. 50 bis 64, und das Sechstagewerk, Qu. 67 bis 74. Außer der Schrift und den Vätern wird hier auch die Schrift De causis herangezogen, um die Wahrheit zu belegen, daß das Sein nur von einer höchsten Ursache mitgeteilt werden kann, und ebenso der Areopagite mit seiner Lehre, daß die Seinsmitteilung ihren Grund in der überströmenden Güte Gottes hat. Über jene neuplatonische Schrift hatte Thomas einen Kommentar geschrieben, in welchem er die pantheistischen Elemente derselben: die Weltseele, die Übertragung der Schöpferkraft u. a. als solche bezeichnet, aber den Wahrheitsgehalt der Hauptgedanken sich aneignet[2]). Thomas wendet das Wort emanatio, die Übersetzung von ἐκροή, unbedenklich an und bestimmt die creatio als emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus, da er genügend festgestellt hat, daß dieses Ausgehen nicht nach Art eines physischen Vorganges, sondern als bedingt durch einen Willensakt zu verstehen ist[3]).

Mit der Quaestio 75 de homine quantum ad essentiam animae beginnt die Reihe der anthropologischen Untersuchungen, die aber gelegentlich auf kosmologische Materien zurückgreifen (so Qu. 100 sq. de gubernatione rerum, 116 de fato). Hier wird gehandelt von Seele und Leib, Qu. 76, von dem Seelenvermögen 77 bis 82, vom freien Willen 83, von der Erkenntnis 84 bis 88, von der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen 93, dem Urzustande 94 bis 97, von dem Zusammenhange der Generationen 98 bis 101 und 118, 119.

Der zweite Hauptteil des Werkes ist der Ethik gewidmet, und zwar die erste Abteilung der allgemeinen praktischen Philosophie, die

---

[1]) Näheres über den Aufbau dieser Partie bei Werner, Der hl. Thomas I, S. 806 bis 810. — [2]) Das. S. 503 bis 506 und oben §. 74, 4. — [3]) Sum. theol. I, 45, 1.

von dem höchsten Ziele des Menschen, der Seligkeit, anhebt, die beatitudo II, I, 1 bis 5 betrachtet, dann die actus humani erörtert, Qu. 6 bis 89, und abschließt mit der Darlegung der principia exterius moventia ad bonum, Qu. 90 bis 114. Durch die beiden letzteren Abschnitte geht die Unterscheidung des Natürlichen und Übernatürlichen hindurch. Das Willensleben, die Passionen, die Fertigkeiten, habitus, und ebenso die Kardinaltugenden sind natürlich, die theologischen Tugenden, die Gaben, die Seligkeiten, die Früchte des Geistes aber übernatürlich. Ebenso gehören unter den von außen wirkenden Prinzipien die lex naturalis, die in unser Herz gesenkt ist, und die lex humanae der Naturordnung an, während die lex divina und die Gnade höheren Ursprungs sind.

Die zweite Abteilung des zweiten Teiles handelt von der speziellen Ethik und zwar einerseits von den Tugenden und ihren Gegensätzen, II, II, 1 bis 170, wobei die religio zu der Gerechtigkeit gestellt wird, Qu. 81 bis 100, und andrerseits von den Gütern und Pflichten, die nicht allgemeiner Natur sind, sondern gewissen Menschenklassen oder Individuen zukommen, Qu. 171 bis 189: von den besonderen Graden, dem tätigen und beschaulichen Leben, den Graden der Vollkommenheit.

Der dritte Teil des ganzen Werkes sollte vom Heilande, den von ihm eingesetzten Heilmitteln und dem ewigen Leben handeln, bricht aber mit Qu. 90 in der Lehre von der Buße ab; vor dem Abschlusse des Werkes wurde der Heilige aus dem Erdenleben abberufen.

Über Plan und Durchführung der theologischen Summa sagt Werner treffend: „Wie er selbst es liebte, den wissenschaftlichen Systematiker mit einem Architekten zu vergleichen, so ist auch der Charakter seines Werkes in der Hauptsache als ein architektonischer zu bezeichnen und das Werk einem erhabenen Dome zu vergleichen, dessen gewaltige Steinwucht, auf eine unermeßliche Zahl kunstreich geschmückter Säulen gestützt, die Wunder und Denkmale der im Himmel und auf Erden, in Natur und Ge-

schichte, Welt und Kirche sich offenbarenden Größe des Herrn in sich fassen soll[1])."

3. Zehn Jahre früher als das Werk, in welchem Thomas endgültig das Ideal heiliger Wissenschaft zu verwirklichen unternahm, fällt die Arbeit, welche seine Lehre in gedrängterer Form und unter Vorwiegen des spekulativen Elementes darlegt: die Summa philosophica seu de veritate catholicae fidei contra gentes, auch Summa contra gentiles genannt, auf Anregung Raimunds von Pennaforte zwischen 1261 bis 1264 verfaßt. Der Grundriß desselben zeigt die gleiche geniale Einfachheit, wie der des späteren Werkes; man kann ihn am kürzesten mit dem paulinischen Worte ausdrücken: *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*[2]): von Gott und zu Gott hin ist Alles. Zu diesem Gedanken hatten sich schon die Alten erhoben: Platon schwebt er vor, wenn er von Gott als dem Demiurgen und als dem höchsten Gute spricht; Aristoteles verschränkt die beiden Momente ineinander, wenn er von dem unbewegten Geist lehrt, der als Gegenstand des Verlangens Quelle der Bewegung ist: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*[3]); die Neuplatoniker erklären den Weltprozeß als das Ausgehen der Wesen von Gott und ihr Eingehen in ihn[4]). In dem Worte des Apostels ist alles abgestreift, was den Lehren der Alten von naturalistischen oder monistischen Beisätzen anhängen könnte, und in diesem Geiste führt Thomas den Gedanken durch: die Erörterung des processus creaturarum a Deo und der ordo creaturarum in ipsum bilden die Mittelpartie des Buches; Eingang und Schluß bildet die Gotteslehre, und zwar werden dem polemisch-apologetischen Zwecke des Werkes entsprechend am Anfang, im ersten Buche, die der Vernunft zugänglichen, also von den Gegnern nicht abzulehnenden Wahrheiten über Gott behandelt, am Schlusse, im vierten Buche, die geoffenbarten Wahrheiten, durch welche die ganze, auf dem Boden der Vernunftforschung sich bewegende Darlegung in ein höheres Licht gerückt wird. Die vier Bücher handeln somit von Gott als dem Gegen-

[1]) A. a. O. S. 821. — [2]) Ro. 11, 36. — [3]) Bd. I, §. 34, 4. — [4]) Das. §. 43, 6.

stande unserer natürlichen Erkenntnis, von dem Ausgange der Dinge von Gott, von ihrer Hinordnung auf ihn als Ziel und von dem übernatürlichen Charakter dieses Zieles und des Weges dazu; das erste entspricht der Theologie im antiken Sinne, als philosophia prima gefaßt, das zweite der Physik oder Kosmologie, das dritte der Ethik, das vierte ist die Lehre von den christlichen Mysterien.

Wird die theologische Summe passend mit einem gothischen Dome verglichen, so drängt sich bei der philosophischen der Vergleich mit einer Basilika auf. Es ist etwas von antikem Stile darin; der Raum, der alle aufzunehmen bestimmt ist, zeigt eine Dreiteilung, den drei Schiffen vergleichbar; dann ist die natürliche Theologie das Hauptschiff, von den beiden Nebenschiffen der Physik und Ethik begleitet; den Abschluß aber bildet die Apsis, welche das Mysterium birgt und in geheimnisvollem Dämmer die heiligen Figuren auf dem Goldgrunde zeigt.

Der Gedankenfortschritt ist einfach und durchsichtig; der Stoff ist nicht in Quästionen gegliedert, sondern entfaltet sich vor dem Leser genetisch, wenn bei der Knappheit der Darstellung von einem Entfalten gesprochen werden kann. „Es handelt sich hier mehr um Begründung, als um Ausführung der fraglichen Sätze; daher das Bestreben, durch die Wucht einer möglichst gehäuften Zahl von Gründen in strenger, kurzer Fassung der in Frage gestellten Wahrheit die gerechte Geltung und notgedrungene Anerkennung zu vindizieren. Diese vielen Gründe, die als Beleg für einen bestimmten Satz angeführt werden, sind aber in der Regel nichts anderes als Beleuchtungen derselben aus allen Fundamentalsätzen des Systems; sie dienen dazu, die Beziehungen jeder besonderen Wahrheit zu allen Seiten des Ganzen hervorzustellen, zeigen also den Sinn des Ganzen an jeder einzelnen Hauptwahrheit [1]."

Dem Nachdenken des Lesers bleibt es oft überlassen, die Fäden aufzusuchen, welche die mit adhuc, praeterea, item, amplius usw. angereihten Argumente verbinden, aber das Nachdenken lohnt immer,

---

[1]) Werner, a. a. O. S. 404.

und durch die Mitarbeit wird die Empfänglichkeit erhöht, so daß man aus keiner andern der thomistischen Schriften solche Anregungen empfängt, als aus dieser.

Der Aufbau des Ganzen leidet unter diesem Gedankengedränge keineswegs, im Gegenteil ordnet sich das Material unter gewissen Leitgedanken, die ihre Tragweite weithin betätigen. Im ersten Buche wird von dem Dasein Gottes, Kap. 10 bis 13, dessen Eigenschaften, 14 bis 43, und innerer Betätigung, 44 bis 102, so gehandelt, daß die Begriffsreihen je einen Ansatzpunkt haben. Der Beweis für das Dasein Gottes fußt auf dem Begriffe des primus motor immobilis, also einer aristotelischen Bestimmung, was sich nicht bloß wegen der Stringenz dieses Argumentes, sondern auch darum empfahl, weil auf jüdische und moslemische Gegner Rücksicht zu nehmen war, welche Aristoteles' Autorität anerkannten. Die Erörterung der Eigenschaften Gottes setzt aber ebenda ein: Gott ist unbewegt und unwandelbar, immutabilis, Kap. 14 a. E., und daraus folgt, daß er ewig ist, Kap. 15; daraus wieder, daß bei Gott nichts in potentia liegt, sondern daß er actus purus ist, Kap. 16; daraus seine Immaterialität und Geistigkeit, Kap. 17 und 20, und die Abweisung jeder Zusammensetzung in Gott, Kap. 18; daraus wieder, quod Deus est sua essentia, Kap. 21 und 22, und ebenso, quod Deus non est Esse formale omnium, womit der Grundirrtum des Monismus widerlegt wird, Kap. 26. Aus der Fülle des Seins, welche damit für Gott erwiesen ist, folgt die Vollkommenheit seines Seins, Kap. 28, die doch eine vielfache Nachbildung und Benennung nicht ausschließt, Kap. 29 bis 36. Die Vollkommenheit ist aber wieder der Grund, daß Gott gut und das höchste Gut ist, Kap. 37 bis 41, und daß er ein einiger ist, Kap. 42. Auf Gottes Geistigkeit wird zurückgegriffen, um zu zeigen, daß er unendlich ist, da ihm nicht die Unendlichkeit des Quantums, sondern das Esse infinitum secundum spiritualem magnitudinem zukommt, Kap. 43.

Die Geistigkeit Gottes ist wieder die Bestimmung, an welcher die Begriffsreihen hängen, welche das agere Dei, seine innere

Tätigkeit, zum Inhalte haben. Vom göttlichen Erkennen und dessen Beziehung zur Wahrheit handeln die Kapitel 44 bis 71; das göttliche Wollen wird aus seinem Erkennen erschlossen: Necesse est quod intellegens bonum sit volens, Kap. 72 bis 96. Dem Erkennend-Wollenden kommt aber auch das Leben zu: Intellegere et velle non nisi viventis est, Kap. 97 bis 99; seine Seligkeit ist aus dem Erkennen allein erschließbar: Cujuslibet intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo, Kap. 100 bis 102.

Damit ist der Höhepunkt der natürlichen oder rationalen Theologie erreicht. Der Anlage des ersten Buches entsprechend geht Thomas bei allen einzelnen Bestimmungen von spekulativen, ontologischen Begriffen aus und fügt die Belege aus der Heiligen Schrift, womöglich aus dem Alten Testamente, erst am Schlusse bei, mit Wendungen wie: His autem sacrae scripturae auctoritas consonat oder: testimonium perhibet u. a.

4. Das zweite, der Naturphilosophie oder Kosmologie gewidmete Buch umfaßt die Unterabteilungen: de productione rerum in esse, Kap. 6 bis 38, de rerum distinctione, 39 bis 45, und de rerum natura, 46 bis 101. Die erste, den Kreationsbegriff nach allen Seiten bestimmend, gipfelt in dem augustinischen Satze: Quia Deus bonus est, sumus[1]). Der göttliche Wille wird als der letzte Grund der Schöpfung bezeichnet, aber die Weisheit als ihm verbunden hingestellt und der Gedanke abgewiesen, daß durch das göttliche Wollen nur Kontingentes, nicht auch schlechthin Notwendiges hervorgerufen werde: Nihil prohibet quasdam res sic esse productas a Deo, ut tamen eas esse sit necesse simpliciter; immo hoc divinae perfectioni attestatur, Kap. 30. In bezug auf die rerum distinctio wird gezeigt, daß die Mannigfaltigkeit der Wesen nicht aus dem Zufalle stammt, der nur Kontingentes hervorrufen kann, ebensowenig aus der materia prima, aus der die Dinge nur eduziert werden können, wenn sie vorher darin angelegt waren; ebensowenig aber aus einem ursprünglichen

---

[1]) Sum. phil. II, 28; Aug. de verbo Apost. Serm. 13.

Gegensatze, wie die Manichäer lehrten, noch auch aus einem Falle der Geister und Ideen, wie Origenes ihn imaginiert, sondern daß der Grund aller Mannigfaltigkeit die diffusio bonitatis Dei ist, weil Gott eine vielfache Nachbildung seiner eigenen Vollkommenheit wollte.

Der Abschnitt von der Natur der Dinge handelt nur von den reinen Geistern und vom Menschen, insbesondere von der Einheit von Seele und Leib, Kap. 56 bis 72, und der Einheit der Persönlichkeit gegenüber der Hinausverlegung des tätigen Verstandes aus dem Menschen, wie sie Averroes vorgenommen hatte, Kap. 73 bis 78.

Das dritte Buch spricht von Gott als dem Zwecke und als Lenker der Wesen; zunächst vom Zwecke überhaupt, Kap. 1 bis 15, von dem Endzwecke der Dinge, 16 bis 24, dem Zwecke des Menschen, d. i. der Seligkeit, 25 bis 37, welche in dem Schauen Gottes besteht, von dem die Kontemplation ein Vorgeschmack ist, 38 bis 63. In diesen Partien tritt uns die innige Verbindung der Spekulation und der Mystik, welche die klassische Scholastik auszeichnet, entgegen; der Mystiker, der am liebsten nur schweigend anbeten möchte, findet doch Worte, Gedanken, ja scharf bestimmte Begriffe, in denen sich die innere Fülle einigermaßen hervorarbeitet, freilich nur, um ahnen zu lassen, wie viel Unausgesprochenes und Unaussprechbares sie noch in sich birgt.

Gott als Lenker der Welt wird betrachtet in bezug auf die Wesen im allgemeinen und auf die Vernunftwesen im besonderen, in beiden Erörterungen wird sein Wirken im Rahmen der Naturordnung und außerhalb derselben unterschieden: die Providenz Gottes hält und lenkt die Natur, sein Wirken durch Wunder überschreitet sie; die vernünftige Kreatur lenkt er durch das Gesetz, aber darüber hinaus durch die Gnade.

Bedeutungsvoll ist die Darlegung, daß die vernünftige Kreatur von Gott als Selbstzweck behandelt wird, Kap. 112. So gewiß sie erkennend ist, besitzt sie Freiheit, und die Leitung jeder Art behandelt den Freien als Selbstzweck: Sola natura intellectualis

libera est; in quolibet autem regimine, liberis providetur propter se ipsos. Wie die Heeresverwaltung alles auf das Wohl der Krieger anlegt, weil durch sie der Sieg erfochten wird, worauf das Heer abzweckt, so stehen bei der Weltregierung die Vernunftwesen obenan, weil sie das höchste Ziel, Gott, erkennen. Alle Teile sind auf das Ganze hingeordnet und stehen um so höher, je mehr sie dem Ganzen verwandt sind (affines). Das geistige Wesen ist aber in gewissem Sinne das All: intellectualis substantia est quodammodo omnia, also hat es die erste Stelle. Ebenso beweist ihre Unvergänglichkeit ihren Vortritt in den göttlichen Zwecksetzungen: Quae semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita. Alle diese Vorzüge schließen aber nicht aus, daß die Vernunftwesen, wie alle anderen Wesen auf Gott und die Vollkommenheit des Weltganzen hingeordnet sind; sie haben vor jenen nur voraus, daß ihnen die Güter, mit denen sie begabt sind, zu eigenem Frommen gegeben sind; ihre Ausstattung schließt auch ihre Verpflichtung ein; ihre Autotelie, wenn das Wort gestattet ist, schließt nicht entfernt ihre Autonomie ein.

Das vierte Buch eröffnet Thomas mit einer Stelle aus Job, die ihm den Fingerzeig für die Betrachtung gibt: „Siehe, damit sind seine Wege nur unvollständig (ex parte) bezeichnet, und da doch kaum ein kleiner Tropfen seiner Rede an unser Ohr gedrungen ist, wer wird ihn fassen, wenn er im Donner seiner Größe spricht[1])?“ Unvollständig nur können wir die Wege Gottes angeben, wenn wir im natürlichen Lichte der Vernunft von den Kreaturen aus zu ihm aufsteigen: ex parte cognosciums, wie der Apostel sagt[2]). Ein Tropfen seiner Rede dringt zu uns in der Offenbarung, deren er uns gewürdigt hat und die wir glaubend aufnehmen; selbst von ihr erleuchtet, sehen wir nur wie im Spiegel, nur Rätsel[3]). Wie ein Tropfen zu dem Gewitterregen verhält sich, was uns der Glaube hienieden sagt, zu dem, was wir dereinst schauen werden, wenn sich das Wort erfüllen wird: „Denn wir werden ihn sehen, wie er ist“[4]).

[1]) Job 26, 14. — [2]) 1. Cor. 13, 9. — [3]) Ib. 12. — [4]) Jo. 3, 2.

Unvollständig war, was in den vorausgegangenen Büchern auf Grund der Vernunfterkenntnis geboten werden konnte, secundum proprii possibilitatem ingenii: es erübrigt von dem zu reden, quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum. Dabei sind die Argumente aus der Heiligen Schrift zu entnehmen, nicht aus der Vernunft, wohl aber ist zu zeigen, daß jene dieser nicht widerspricht.

Der Aufbau dieses Teiles wiederholt die Grundform des Ganzen: es wird von Gott zuerst gehandelt, Kap. 2 bis 26, und dem was über ihn supra rationem credendum, dann von dem, was von ihm ausgeht, den supra rationem facta, 27 bis 78, endlich von den Geheimnissen, die unsere Zukunft birgt, quae supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, 79 bis 97.

§. 77.

Die Vereinigung der idealen Prinzipien bei Thomas.

1. Die Denker, deren Systeme die Meilensteine der Laufbahn des Idealismus bezeichnen, hatten ihre gemeinsame Aufgabe von verschiedenen Seiten her in Angriff genommen und die Kraft und Tragweite verschiedener Prinzipien erprobt. Pythagoras hatte Zahl und Maß als die Bindeglieder von Gott und Welt, Erkennen und Sein, Natur und Sittlichkeit behandelt [1]; Platon hatte das transzendente Prinzip der Ideen eingeführt, von denen er lehrte, daß sie aus dem Einen sind, während die Dinge aus ihnen sind, aber er hatte unbestimmt gelassen, wie einerseits der Inbegriff derselben, „der intellegible Gott", sich zur göttlichen Einheit verhalte, und wie andererseits die Dinge an ihnen Anteil haben, womit eine wie immer geartete Immanenz gegeben wäre [2]. Aristoteles hatte gerade letzteren Punkt ins Licht gerückt und die idealen Prinzipien als immanent gefaßt, einerseits als Formen, das Gottverwandte in den Dingen, und andererseits als Zwecke, welche auf Gott als Orientierungspunkt hingeordnet sind, aber er hatte mit Unrecht die transzendenten Prinzipien vernachlässigt und selbst in Abrede gestellt [3]. Die Neuplatoniker hatten versucht, die Ideen- und Formenlehre zu vereinigen und den Hervorgang der Ideenwelt aus dem Einen näher zu erklären, was sie auf den Nus führte [4], ein Prinzip, welches auch die jüdisch-hellenistische Mystik zu ihrem Augenmerk machte, die es als Logos [5]) bestimmte. Die christlichen Denker hatten diese idealen

---

[1]) Bd. I, §. 17, 6 u. 7. — [2]) Das. §. 29. — [3]) Das. §. 36, 4 und §. 37, 6. — [4]) Das. §. 42, 3. — [5]) Das. §. 40, 6.

Prinzipien mehr oder weniger in ihre Gedankenbildung aufgenommen, am weitblickendsten Augustinus, in welchem die Denkmotive des Pythagoras und Platon so lebendig werden wie die seiner neuplatonischen Zeitgenossen, der aber auch die Hinordnung der Wesen auf Gott durch den Zweck und die Güterwelt und noch höher hinauf durch das Gesetz erkannte[1]). Aber seinem gewaltigen Geiste waren Aufgaben gestellt, die ihn nicht dazu kommen ließen, ordnend auszugestalten, was ihm als Erben der Denker und der Weisen zugeflossen war, und erst dem Tiefsinn und der spekulativen Kraft des hl. Thomas war es vorbehalten, jenes Erbgut zum wohlgeordneten Besitze zu machen, die idealen Prinzipien, die auf so verschiedenem Boden gewachsen waren, zusammenzuführen und in einen großen Zusammenhang einzureihen. Er macht das zur Wahrheit, dessen sich Hegel ohne Grund rühmt, wenn er verkündet, daß in seiner „Logik" keine Kategorie übergangen sei, die jemals eine Philosophie für die höchste erklärt habe[2]).

Thomas ist als Aristoteliker und als Vertreter des scholastischen Realismus mit der Anschauung, welche die idealen Prinzipien als den Dingen immanent faßt, von vornherein am meisten vertraut. Er hatte an der Lehre von den Formen und Zwecken sein Denken geschult, aber auch als deren tiefsten Sinn jenes: Von Gott — zu Gott, erkannt: Die daseingebende Form ist die göttliche Ausstattung der Wesen, der Zweck, das Bewußtsein des Gutes und des Guten ist deren Hinordnung zu Gott; in der Form wird ihnen ihr Dasein, im Zwecke ihre Betätigung zugemessen. Der distinctio rerum durch die Formen entspricht der ordo rerum, an den sie die inneren Zwecke binden. Aber beiden immanenten Prinzipien entsprechen ebensoviele transzendente. Den Formen als den universalia in re gehen die Ideen als universalia ante rem voraus, und dem inneren Zuge nach dem Guten kommt von außen, von oben das Gesetz entgegen. So bauen sich über den Formen und Zwecken die Systeme der Ideen und der Gesetze auf; aber die

---

[1]) Oben §. 64. — [2]) Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II², S. 597.

Vielheit derselben weist auf eine noch höher liegende Einheit zurück; die Ideen haben ihre Stätte im ewigen Worte, in welchem Gott sein Wesen ausspricht, und die Gebote ihre Quelle in der lex aeterna, der ratio gubernatrix universi, und erst diese innengöttlichen Urgründe, welche die Vernunft nur ahnt und erst die Offenbarung enthüllt, bilden den Abschluß der Reihe der Prinzipien, die nun alles in sich faßt, was die Vorzeit aufgestellt hatte, um sich über Herkunft und Bestimmung der Wesen und über den Gedanken in und über den Dingen Rechenschaft zu geben.

2. Das immanente Daseinsprinzip der Dinge faßt zwar Thomas vorzugsweise mit Aristoteles als die Form, aber auch die pythagoreische Fassung desselben als Maß und Zahl findet bei ihm ihre Stelle. Er kannte sie zwar nur aus abgeleiteten Quellen, die ihn aber doch den Nerv der pythagoreischen Spekulation erkennen ließen; so die augustinische Darlegung im Buche von der Ordnung [1]) und Stellen aus Boethius und den areopagitischen Schriften; was ihn aber auf diese Betrachtungsweise hinwies und ihr die Weihe gab, war das Schriftwort: Omnia in mensura et numero et pondere disposusti [2]). Den Begriff von mensura bestimmt Thomas in folgender Weise: „Vom Maß im eigentlichen Sinne spricht man bei Größenbestimmungen (in quantitatibus): dasjenige ist das Maß, wodurch die Größe eines Dinges erkannt wird, und es ist dies das Kleinste in der betreffenden Größengattung, entweder schlechthin wie bei den Zahlen, welche mit der Einheit gemessen werden, die das Kleinste schlechthin ist (minimum simpliciter), oder es ist der Kleinste nach unserer Festsetzung (secundum positionem nostram), wie bei den Raumgrößen (in continuis), bei denen es kein schlechthin Kleinstes gibt, daher wir ein solches festsetzen, die Spanne (palma) zum Maße von Gewandstoffen, das Stadium zum Maße des Weges. Von hier aber wird der Name Maß auf alle Gebiete (genera) in dem Sinne übertragen, daß das in jedem Gebiete Erste, Einfachste und Vollkommenste das

---

[1]) Oben §. 64, 1. — [2]) Sap. 11, 11.

Maß von allem zu dem betreffenden Gebiete gehörigen genannt wird (quod est primum in quolibet genere et simplicissimum et perfectissimum), darum, weil man erkennt, daß Jedwedes von der dem Gebiete eignenden Wahrheit (de veritate generis) um so mehr oder um so weniger hat, je mehr oder weniger es sich jenem nähert[1])."

Den Gedanken, dem Platon die Form gab: Gott ist das Maß der Dinge[2]), kennt Thomas aus Averroes und eignet sich ihn in dem Sinne an, daß er nicht die Messung in der gewöhnlichen Bedeutung: mensura homogenea mensurato ausdrücke, sondern besage, daß Jedwedes so viel vom Sein habe, als es sich Gott annähere[3]). Das schöpferische Messen, die mensuratio als göttliche Tätigkeit, gilt Thomas gleichbedeutend mit der formatio und eductio in actum[4]). Der göttliche Verstand ist mensurans non mensuratus, die res naturalis ist mensurata und zugleich mensurans in bezug auf unsern Geist[5]).

Unser Erkennen ist also ein Mensuriert-werden, ein Maßempfangen; dagegen ist unsere praktische Vernunfttätigkeit ein Maßgeben und sind ihre Prinzipien Richtmaße: Ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum, quae sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum, quae sunt a natura[6]). Die Begriffe mensura und regula bilden so bei Thomas ein Bindeglied zwischen dem Form- und dem Gesetzesbegriffe; der Gesetzgeber ist mensurans und regulans, das Gesetzerfüllende ist regulatus und mensuratus, vermöge eines in ihm liegenden Zuges, inclinatio[7]).

Mit dem Begriffe der mensura verschränkt sich der des **modus**, der den Übergang zum Form- und Artbegriffe macht und zugleich den Zahlbegriff einschließt: Praeexigitur ad formam deter-

[1]) In Sent. VIII, 4, 2 ad 3. — [2]) Legg. IV, p. 716 c; Bd. I, §. 28, 3, S. 422. — [3]) Sum. theol. I, 3, 5 fin. — [4]) Werner, Der hl. Thomas II, S. 131. — [5]) Q. d. de ver. 1, 2; vgl. oben §. 69, 4. — [6]) Sum. theol. II, I, 91, 3 ad 2. — [7]) Ib. 90, 1.

minatio sive commensuratio principiorum seu materialium seu efficientium ipsam; et hoc significatur per modum, unde dicitur, quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur et propter hoc dicitur, quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum [1]).

In diesem Sinne erklärt Thomas die vorher angeführte Stelle aus dem Buche der Weisheit über mensura, numerus und pondus: „Unter dem Maße ist zu verstehen die Quantität, der Modus, oder der Grad der Vollkommenheit jedweden Dinges; unter der Zahl die Mannigfaltigkeit und Schönheit der Spezies, welche sich aus den verschiedenen Vollkommenheitsgraden ergeben; unter dem Gewichte aber die verschiedene Hinneigung (inclinationes) der Wesen zu den ihnen eigenen Zwecken und Betätigungen, Handlungen, Affektionen, Zuständen, die aus der Unterscheidung (distinctio) erfolgen.... Wie der erste Grund (ratio) der Vorsehung die göttliche Güte ist, so ist der erste Grund in den Geschöpfen Mehrfachheit der Zahl nach (numerositas), auf deren Erhaltung und Feststellung alles andere hingeordnet zu sein scheint. Danach erscheint Boethius' Ausspruch am Anfange seiner Arithmetik wohlbegründet, „daß alles, was in der ursprünglichen Natur der Dinge angelegt ist, sich nach Maßgabe der Zahl gestaltet zeigt" (omnia quaecunque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione esse formata [2]).

Die Begriffe modus und species dienen Thomas zum Mittel, Naturvorgänge und menschliche Handlungen unter einen Gesichtspunkt zu fassen. Die Bewegung hat ihre species von dem Ziele, ihren modus von der Geschwindigkeit, wie die Handlung ihre species an dem Zwecke, dem erstrebten Gute, ihren modus an der virtus agentis [3]).

---

[1]) Sum. theol. I, 5, 5; Ar. Met. VIII, 2, 17, *ὅ γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμός τις*; vgl. Bd. I, §. 17, 7 u. 36, 2. — [2]) Sum. phil. III, 97; vgl. Sum. theol. I, 5, 5 u. 45, 7. — [3]) Sum. theol. II, II, 26, 7.

Der schon von Augustinus geprägte Begriff der **ratio** ist für Thomas ein weiteres Bindeglied zwischen der mathematischen und der metaphysischen Betrachtungsweise, ähnlich wie dies bei Aristoteles der jenem entsprechende Begriff λόγος gewesen war. Ratio drückt „die Mathematizität der Dinge" aus, wie seine häufige Zusammenstellung mit modus und seine Übersetzbarkeit mit: Verhältnis, Rechnung zeigt; aber es bezeichnet auch die reale Verknüpfung der Dinge, indem es Ursache heißen kann, ejusdem rationis, heißt: ebendaher stammend, wesensgleich; man spricht von rationes seminales und rationes aeternae; zugleich aber bezieht sich ratio auf die Erkenntnis: es bedeutet Vernunft; quod de ratione est heißt: zum Begriffe gehörig; ratio ist darum auch begriffliche Begründung, Rechenschaft, welches Wort ja ebenfalls eine mathematische Nebenbedeutung hat [1]).

Es bestand für Thomas keine Gefahr, mit diesen pythagoreischen Anklängen etwa der Starrheit der mathematischen Welterklärung oder der Hypostasierung der Größenbegriffe zu verfallen [2]). Davor bewahrt ihn der **organische** Grundzug seiner Weltanschauung, der ebensowohl christlich, wie aristotelisch ist. Den Schlüssel zur Erkenntnis der Dinge gibt uns erst deren **Betätigung**; das Esse gipfelt im operari, über den Seinsprinzipien: Materie und Form stehen die der Betätigung: die wirkende und die Zweckursache; die letztere ist die causa causarum, quia agens non agit nisi propter finem et ab agente materia movetur ad formam [3]). „Eine vollkommene Erkenntnis irgend eines Dinges ist nur zu gewinnen, wenn seine Betätigung erkannt wird, denn erst aus der Art und Weise der Betätigung wird das Maß und die Beschaffenheit der Kraft erschlossen; die Kraft zeigt die Natur der Sache, denn Jedwedes ist nach Maßgabe einer bestimmten, auszuwirkenden Natur zur Betätigung geschaffen": Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam

---

[1]) Vgl. L. Schütz, Thomas-Lexikon, 2. Aufl. 1895, s. v. ratio. — [2]) Vgl. oben §. 74, 4. — [3]) Sum. theol. I, 5, 2 ad 1.

rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur [1]).

Wie Thomas die aristotelischen Prinzipien verknüpft und fortbildet, braucht hier nicht erörtert zu werden, da die Verweisung auf die Darlegungen des §. 70 genügt, wo wir zum Nachweise der Fortbildung der Metaphysik durch die Scholastiker vorzugsweise Stellen aus Thomas herangezogen.

3. Das transzendente Seinsprinzip erblickt Thomas in der Idee und damit erhält auch der Platonismus in seiner Gedankenbildung die gebührende Stelle. In besonderen Abschnitten handelt er von den Ideen in der Schrift de veritate, die den zweiten Abschnitt der Quaestiones disputatae bildet, und zwar in Quaestio 3, welche de ideis in acht Artikeln betitelt ist, und in der theologischen Summe: I. Quaestio 15 in drei Artikeln, beide Male im Zusammenhange mit der Untersuchung über das göttliche Wissen, denn die Idee ist ihm das Bild im Geiste Gottes, nach welchem die Welt geschaffen ist: Forma in mente divina, ad similitudinem cujus mundus est factus, und der Hauptgrund, Ideen anzunehmen, ist, daß die Welt nicht durch Zufall entstanden, sondern von Gott, a Deo per intellectum agente, geschaffen wurde [2]). Das Schaffen Gottes ist die Grundlage von Thomas' Ideenlehre; von Schriftstellern werden außer dem Schöpfungsberichte angezogen das johanneische: Quod factum est, in ipso vita erat [3]) und der Vers des Hebräerbriefes: Fide credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent [4]). Von den Vätern wird vorzugsweise Augustinus zitiert [5]); die Definition des Areopagiten von den Ideen wird aufgenommen [6]), ebenso das schöne Wort von Boethius: Tu cuncta superno ducis ab exemplo, cet. [7]), wodurch auch das ästhetische Moment der Idee seine Stelle erhält.

---

[1]) Sum. phil. II, 1. Wahrscheinlich ist anstatt specie species zu lesen, so daß Art, Maß und Beschaffenheit der Betätigung gegenübergestellt wären. — [2]) Sum. theol. I, 15, 1. — [3]) De ver. 3, 1, p. 201 b; Ed. Ven. 1753. — [4]) Hebr. 11, 3. — [5]) Die Aussprüche in Quaest. oct. 46, de trin. VI, 10; vgl. oben §. 64, 2. — [6]) De ver. 3, 1, p. 202 b; oben §. 59, 7. — [7]) Ib. 3, 1, p. 201; Boeth. de consol. III, metr. 9, oben §. 56, 4 a. E.

Die Motive, welche Platon zur Einführung der Ideen führten, kennt Thomas, und er eignet sie sich zum Teil an, nicht ohne Wert darauf zu legen, quod salvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas[1]). Er spricht im Geiste der Platoniker, wenn er sagt: „Alles Unvollkommne stammt von einem Vollkommnen ab, denn der Natur der Sache nach ist das Vollkommne früher als das Unvollkommne, wie der Aktus früher ist als die Potenz. Nun sind aber die in dem Einzelwesen existenten Formen unvollkommen, weil aufgeteilt und nicht in ihrem übergreifenden Charakter erhalten (quia particulariter et non secundum communitatem suae rationis). Sie müssen daher von anderen vollkommnen und nicht aufgeteilten Formen herstammen" [2]). Anderwärts spricht er in den Objektionen zu der Untersuchung über die causa exemplaris praeter Deum den Satz aus: „Die Sinnendinge haben Dasein durch ihre Teilnahme an einer Art (species), was sich darin zeigt, daß in ihnen die Merkmale der Art mit individuierenden Prinzipien verbunden sind. Man muß also die Arten als existent ansehen, wie den Menschen-an-sich, das Pferd-an-sich, die dann Vorbilder (exemplaria) heißen". In der Responsio wird dies dahin modifiziert: „Allerdings ist dieser Mensch Mensch durch seine Teilnahme an der Art, aber er kann doch nicht auf ein an sich Existierendes zurückgeführt werden, welches derselben Ordnung angehörte, vielmehr nur auf eine Art höherer Ordnung, wie es die überweltlichen Wahrheiten sind" (ad speciem superexcedentem sicut sunt substantiae separatae[3]). Die Anschauung, daß die Wesen durch Teilnahme an transzendenten Prinzipien ihre Wesenheit erhalten, wird gutgeheißen, nur sollen jene Prinzipien nicht dinglich gefaßt werden, sondern als dem göttlichen Denken innewohnende.

Platon, sagt Thomas, wollte keine Vielheit in den göttlichen Geist setzen und darum führte er die Ideen ein[4]); in Wahrheit

[1]) Sum. phil. I, 54 fin. — [2]) Ib. I, 44 s. fin. — [3]) Sum. theol. I, 44, 2. — [4]) Sum. phil. I, 51.

waren diese der Fußpunkt Platons beim Hinausschreiten aus dem Zirkel: Eines und Vieles, Vieles und Eines, ein μέσον, durch welches Gott die Einheit gewahrt wird[1]). Ebenso richtig wird die doppelte Front der platonischen Ideenlehre, einmal gegen die Materialisten, von Thomas vorgreifend Epikureer genannt, und gegen die Monisten, wie Empedokles, charakterisiert; eine Lehre, heißt es, welche das All vom Zufalle ableitet und ebenso eine solche, welche es mit Naturnotwendigkeit aus Gott entspringen läßt, kennen beide keine Ideen; Platon aber setzte solche, um beiden Irrtümern zu entgehen[2]).

Die Ideen sind von Platon als Bindeglied von Gott und Welt gedacht und mit gutem Rechte. Sie gehen zwar nicht in die Dinge ein und sind auch darum, wenn man den Ausdruck genau nimmt, nicht zeugend, aber doch schöpferisch und produktiv: Non sunt generantes, si fiat vis in verbo, sed sunt creativae et productivae rerum[3]).

Sie sind aber auch Bindeglieder von Erkennen und Sein, nicht in dem Sinne, daß von ihnen die Erkenntnis des Seienden in die Seele fließt, wie auch Avicenna meinte[4]), wohl aber in dem Sinne, daß sie Seins- und Erkenntnisprinzipien zugleich sind: Idea habet rationem intellecti in intellectu existentis[5]). Die Ideen in Gott bewirken das Sein der Dinge und mittelbar unsere Erkenntnisse mittels der Formen der Dinge und der species. Ebenso aber vermitteln die Ideen die Erkenntnis und den Willen. Es verschränkt sich in ihnen das scire rem und das scire modum operis; nach der Idee wird gestaltet, also gehandelt, aber sie geht auch auf das Mögliche, und ist darum so gut spekulativ wie praktisch[6]).

Auch ein anderer Zug der platonischen Gedankenbildung kommt bei Thomas zur Geltung, der in jener wesentlich zur Hypostasierung der Ideen beigetragen hatte, welche Schwierigkeit jedoch

---

[1]) Bd. I, §. 26, 1. — [2]) De verit. 3, 2, p. 202 b. — [3]) L. l. p. 203 b. — [4]) Sum. phil. II, 74. — [5]) L. l. 3, 2 ad 9, p. 207 a. — [6]) L. l. 3, 3, p. 207 a: Utrum ad practicam vel ad speculativam cognitionem spectent ideae?

von dem christlichen Dialektiker vermieden wird. Schon die Magierlehre hatte die göttlichen Gedanken zu Genien oder Geistern gemacht, weil sie Anstand nahm, Gott ein leeres, keine Realität stiftendes Denken zuzuschreiben[1]) und auch bei Platon wirkt etwas Derartiges mit, was bei Philon zum vollen Ausdrucke kommt[2]). Thomas kennt die Schwierigkeit, daß die Lehre von den ewigen, Dasein gebenden Gottesgedanken auch die Kreatur, die deren Inhalt bildet, zu einer ewigen und alles in ihnen Gedachte zu einem Wirklichen machen könnte. Er lehrt mit Berufung auf Augustinus' Ausspruch: Universas creaturas non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit, daß das göttliche Wissen die Ursache der Dinge ist; aber er unterscheidet eine scientia simplex, cui non competit causalitas und eine scientia approbationis (mit Beziehung auf das biblische: Gott sah, daß es gut war), mit welcher die inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem, verbunden ist. Gott kann die Dinge durch seinen Verstand wirklich machen, weil bei ihm esse und intellegere identisch sind, aber sein Wissen ist Ursache der Dinge erst in Verbindung mit seinem Willen: Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.

Sein Wissen ist ewig, aber dessen Inhalt können auch nicht-ewige Dinge bilden: Non fuit in scientia Dei quod res essent ab aeterno[3]). Es widerspricht der Vollkommenheit seines Denkens nicht, Unvollkommenes und selbst Nicht-Seiendes zu denken, da es von ihm heißt: Qui vocat ea, quae non sunt, tanquam ea, quae sunt[4]).

Gegen die Hypostasierung der Ideen, durch welche sie zu Dingen gemacht werden, erklärt sich Thomas aus dem Grunde hauptsächlich, weil alsdann eine Abhängigkeit des göttlichen Denkens von den Ideen anerkannt werden müßte, was widersinnig ist[5]). Mit Aristoteles bezeichnet er es zudem als unzulässig, die Formen der Sinnendinge

---

[1]) Bd. I, §. 6, 3. — [2]) Das. §. 27, 2 u. 40, 8. — [3]) Sum. theol. I, 14, 8. — [4]) Ib. 14, 9. Rom. 4, 17. — [5]) Sum. phil. I, 51.

anders als im Geiste von ihrer Materie zu trennen; aber er tritt Aristoteles nicht bei in der Ablehnung vorbildlicher Formen, die er vielmehr als causae exemplares gelten läßt und würdigt. Er unterscheidet drei Formen: die forma a qua formatur res, welche, von dem Handelnden ausgehend, die Formation wirkt, die forma secundum quam aliquid formatur, die einem Dinge seine Bestimmtheit gebende, innewohnende Form, und die forma ad quam aliquid formatur, separata ab eo cujus est forma; die letztere ist die forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur, oder forma quam aliquid imitatur, und dies ist die Idee[1]). Gemeinhin spricht man von Vorbild und Nachbild bei Dingen, die derselben Ordnung angehören, aber es ist nicht ausgeschlossen, daß das Vorbild ein Gedanke, das Nachbild ein Gegenstand ist, so gewiß die innewohnende Form dieses Gegenstandes ebenfalls gedanklich ist. Bei dem Verhältnisse von Ding und Erkenntnisform, species, findet die umgekehrte Umsetzung statt: das Vorbild ist gegenständlich und das Nachbild ist gedanklich. Vorbild und Nachbild können aber auch der übernatürlichen und der natürlichen Ordnung angehören: Die Auferstehung Christi ist das Vorbild der menschlichen Auferstehung, alle Vaterschaft auf Erden ist nach der Vaterschaft im Himmel genannt[2]). Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi[3]). In gewissem Sinne ist jede Wirkung das Nachbild ihrer Ursache als ihres Vorbildes: Similitudo omnis effectûs in sua causa aliqualiter praeexistit; omne agens agit sibi simile[4]).

4. Ein Hinausschreiten der thomistischen Ideenlehre über die platonische zeigt sich nicht bloß in der Feststellung des bei letzterer unbestimmt bleibenden Punktes, daß die Ideen göttliche Gedanken sind, sondern noch mehr in der weitergehenden Bestimmung, daß die göttlichen Gedanken Ideen sind. Nicht bloß die schöpferischen,

---

[1]) De ver. 3, 1, p. 202 a. — [2]) Sum. theol. III, 54, 2 u. 56, 1. — [3]) Ib. I, 18, 4 ad 2. — [4]) Sum. phil. I, 45, 5 u. I, 49; Eph. 3, 15.

die Gattungen und Arten vorbildenden Gedanken Gottes sind als Ideen zu bezeichnen, sondern auch diejenigen, durch welche er das Singuläre, die Einzelwesen und das Kontingente denkt. Platon, sagt Thomas, nimmt in den Dialogen de justo und de natura (die bei ihm gangbare Bezeichnung der Politeia und des Timäos) nur Ideen des Allgemeinen an, weil er die Materie, von der die Individualisierung herrührt, gänzlich abscheidet, wohl auch, weil er meinte, die Idee gehe nur auf das, was um seinetwillen bezweckt wird, quae per se sunt intenta, und das Naturleben ihm zeigte, daß dies die Gattungen und Arten sind. „Wir aber stellen Gott auch als die Ursache der Einzelwesen hin, in Rücksicht deren Form und Materie; wir lehren, daß durch die göttliche Vorsehung auch alles Einzelne bestimmt wird, und darum sind auch Ideen des Einzelnen, ideae singularium, anzunehmen[1]."

Damit greift die Lehre von den Ideen über die von Universalien hinaus. Universalia ante rem sind nur die auf das Allgemeine gehenden vorbildenden Gedanken, während die ideae neben diesen auch diejenigen einbegreifen, durch welche Gott cognitor et operator singularium ist. Durch diese Erweiterung tritt aber die Analogie der ideae mit den species hervor: den Ideen des Einzelnen in Gott entsprechen die species sensibiles im Menschen, den universalia ante rem die species intellegibiles, jene dem urbildlichen Schöpfergeiste entstammend, diese dem Nachbilde desselben, der Lichtkraft des intellectus agens[2].

Es entspricht dem realistischen Charakter der Spekulation des Aquinaten, daß er nicht bloß in den Begriffen die Stufen sieht, auf denen der Menschengeist zu den Gottesgedanken aufsteigen kann, sondern auch in den Einzelwesen, und dies steht im Einklange mit dem Evangelium, welches lehrt, daß die Haare des Menschen gezählt sind und kein Sperling vom Dache fällt, ohne den Willen des himmlischen Vaters[3]. Die Ideen sind danach nicht bloß die Tragbalken

---

[1]) De ver. 3, 3, p. 215 a. — [2]) Oben §. 71, 2. — [3]) Matth. 10, 29 und 30.

der Schöpfung, sondern das feinste Geäder, welches sie bis in ihre letzten, geringsten Ausläufer hinein mit dem göttlichen Allwissen als dem Herzen verbindet, mit dem Zentrum, welches Herz auch darum genannt werden kann, weil es die Stätte der All-Liebe ist.

Wie die platonische, so findet auch die Ideenlehre der platonischen Mystiker bei Thomas ihre Fortbildung und Klärung. Plotin hatte Platon darin ergänzt, daß er die Zusammenfassung der Ideen zur Einheit bestimmter durchführte, und es gilt ihm seine zweite göttliche Hypostase, der Nus, als der Inbegriff der Vorbilder der Welt; in die höchste Hypostase, das Eine, scheut er sich, die Ideen zu legen, weil ihm ihre Vielheit die höchste Einheit zu gefährden schien; das Eine ist darum nicht selbst das Vorbild der Wesen, sondern nur das des Nus, in welchem erst die Ideen auseinandertreten[1]), ähnlich wie bei Philon nicht Gott, sondern das Mittelwesen zwischen Gott und Welt, der Logos, „die Idee der Ideen" ist[2]). Das christliche Denken mußte Mittelglieder dieser Art verwerfen und die Ideen in Gott selbst verlegen, ohne Besorgnis darüber, seine Einheit und Einfachheit zu verlieren, und es mußte ebenso Gott selbst als das Vorbild der Vorbilder erklären, ohne zu fürchten, die Kreatur ihm dadurch zu nahe zu rücken. Den Mut und das Recht dazu gab ihm die Menschwerdung des Wortes, welche in „die Tiefe der Reichtümer der Weisheit und das Wissen Gottes" [3]) einen Blick hatte tun lassen, und welche in dem auf Erden wandelnden Erlöser Gott als Vorbild vor das sinnliche und geistige Auge gestellt hatte[4]).

Nach Thomas' Lehre bleibt die Einheit der göttlichen Wesenheit davon unberührt, daß sie der Vielheit der geschaffenen Wesen zum Vorbilde dient; sie ist in vielfacher Weise der Nachbildung fähig, und indem sie der göttliche Verstand als vielfach nachahmbar denkt, bringt er die vielfachen Ideen hervor: Den Einwand gegen die Ideenvielheit: In formalibus est status ad unam formam pri-

---

[1]) Bd. I, §. 42, 3. — [2]) Das. §. 40, 6 u. 7. — [3]) Ro. 11, 33. — [4]) Vgl. oben §. 54, 3.

mam, weist Thomas mit den Worten zurück: Una prima forma ad quam omnia reducuntur, est ipsa essentia divina, secundum se considerata; ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit[1]). Die Idee ist eine ex parte essentiae, aber vielfach ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam (sc. essentiam). Die Vielheit der Ideen widerspricht auch der Unentwegtheit des göttlichen Denkens nicht: Ideae in Deo non sunt inaequales, sed inaequalium. Ebensowenig aber werden die endlichen Dinge zu ewigen, wenn man Ideen für dieselben annimmt: die zeitlichen Gedanken können einen zeitlichen Inhalt haben: Respectûs ad temporales res in intellectu divino sunt aeterni.

Zur Verdeutlichung seiner Ansicht von den Ideen in Gott zieht Thomas vergleichend die Konzeptionen im Geiste des menschlichen Künstlers heran, wie dies auch Augustinus und Anselmus getan hatten[2]), aber er betont den Abstand noch bestimmter als diese. Der Künstler ergreift ein Vorbild für sein Schaffen, nimmt es in seinen Geist auf und gestaltet danach sein Werk; was sein Tun leitet, ist das Vorbild oder in gewissem Sinne, in partieller Weise, sein von demselben erfüllter Geist; in letzterem Betracht ist der Geist des Künstlers selbst der Gegenstand der Nachbildung, und wenn dies im vollen Sinne gälte, so wäre sein Geist geradezu die Idee: Si intellectus artificis aliquod artificiatum produceret ad similitudinem sui ipsius, tunc quidem ipse intellectus artificis esset idea, non quidem ut est intellectus, sed inquantum intellectum. Aber der Künstlergeist braucht immer die Befruchtung von außen, und seine Konzeption ist immer etwas Partielles, nicht die Totalität seines Inneren in sich begreifend. Bei Gott haben wir diese Schranken wegzudenken; die Ideen sind Konzeptionen ohne äußeren Anstoß und die Totalität der göttlichen Weisheit in sich fassend, wenngleich in einem Punkte sammelnd.

---

[1]) De ver. 3, 2, p. 204 b und 206 b. Demselben Artikel 2 sind die folgenden Anführungen entnommen. — [2]) Oben §. 64, 5 u. §. 70, 2 a. E.

Ohne es zu beabsichtigen, zeichnet damit Thomas dem menschlichen Kunstschaffen ein Ideal vor; es ist, können wir seine Anschauung ausführend sagen, um so vollkommener, je mehr es sich dem göttlichen annähert, d. i. je verwandter der Ideengehalt der Konzeption und der Geist des Künstlers sind, und je mehr sich dessen Inneres ganz in das Werk legt; die echte Konzeption beruht darauf, daß der Künstler sein von dem Idealgehalte erfülltes Innere als nachahmbar durch einen bestimmten Stoff erkennt, daß er sein dem Darzustellenden angeglichenes Erkennen und Wesen abbildlich vervielfacht in seinen Werken.

Dem über die Ideen in Gott kontemplierenden Denker fallen so die höchsten Prinzipien der Kunstlehre gleichsam von selbst zu, ein Beispiel für die oben ausgesprochene Bemerkung über das mühelose Finden, das Thomas oft beschieden war[1]).

5. Der vernunftbegabten Kreatur ist es gegeben, zu erkennen, daß sie von Gott ist, ihrer Hinordnung auf ihn inne zu werden und ihre Betätigung danach einzurichten. Darum nehmen die idealen Prinzipien, d. i. die Bindeglieder von Gott und Endlichkeit, für sie noch andere Gestalten an, als bei den Dingen: sie werden eigentliche Bindeglieder oder Bindegewalten. Auch hier aber wiederholt sich der Gegensatz und die Verbindung von Immanentem und Transszendentem: die den Menschen auf Gott hinordnenden Prinzipien sind ihm teils eingezeichnet, teils vorgezeichnet. Heißen jene Prinzipien überhaupt Gesetze, so gibt es innewohnende und vorgeschriebene Gesetze, entsprechend den den Dingen innewohnenden Formen und den ihnen vorausgehenden Ideen.

Das Gesetz ist wie das universale in dem, Maßgabe und Regel gebenden Geiste Gottes, in mensurante et regulante und zwar essentialiter, aber zugleich immanent in dem, Regel und Maß Empfangenden, in regulato et mensurato, und zwar participative, näher: als Zug, Neigung, inclinatio[2]). Alle Inklination geht aber auf ein Verwandtes und Angemessenes: Omnis inclinatio

---

[1]) Oben §. 75, 1. — [2]) Sum. theol. II, I, 90, 1 ad 1 u. 3 ad 1.

est ad simile sibi et conveniens[1]); sie ist das nämliche wie das Verlangen, appetitus, und der Drang, impetus.

Der Drang aber ist auf ein Bestimmtes gerichtet: Impetus in aliquid certum tendit[2]); dies ist der Zweck, finis. Alles Tätige ist tätig wegen eines Zweckes, da es sich auf ein Bestimmtes, determinatum, richtet, und zwar auf ein ihm Angemessenes, was aber einem Wesen angemessen ist, ist gut oder ein Gut für dasselbe[3]). Die natürlichen Inklinationen der Wesen zu den ihnen gesetzten Zwecken sind die natürlichen Gesetze: Ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines dicimus esse leges naturales[4]).

Im besonderen heißt lex naturalis das den Drang des Menschen zu seinem natürlichen Zwecke und Gute erhellende, seinem Verstande eingepflanzte Licht: Lex naturae nihil aliud est, nisi lumen intellectûs insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum. Das Innewerden und Festhalten der von da kommenden Erleuchtung ist die Synteresis: habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima operum humanorum[5]).

Nach diesem sittlichen Naturgesetze oder natürlichen Sittengesetze sollen sich die von den Menschen einzuführenden Gesetze die leges humanae richten; wie jenes selbst erheben sie sich aber nicht über die Naturordnung, und zur Erschließung der übernatürlichen Ordnung, auf welche der Mensch zuhöchst hingeordnet ist, bedarf es eines göttlichen Gesetzes, der lex divina.

Die Notwendigkeit eines transzendenten göttlichen Gesetzes über dem natürlichen und dem menschlichen Gesetze erweist Thomas durch folgende Betrachtung, welche als Beispiel dienen kann für seine Art, rationale Erörterungen mit Worten der Schrift abzuschließen und zu krönen. So gewiß das Ziel des Menschen, die ewige Seligkeit, ein übernatürliches ist, so gewiß bedarf das natür-

---

[1]) Sum. theol. II, I, 8, 1. — [2]) Sum. phil. III, 2. — [3]) Ib. 3. — [4]) In Dionys. de nom. Dei 10, 1. — [5]) Sum. theol. II, I, 94, 1 ad 2.

liche Sittengesetz der Ergänzung durch die göttliche Wegweisung zu jenem Ziele. Diese Ergänzung wird aber auch durch die Unsicherheit des menschlichen Urteils erfordert, das einer Weisung nicht entbehren kann, die allen Irrtum ausschließt. Ferner: die menschlichen Gesetze reichen nur so weit, als menschliche Rechtsprechung reicht, und diese kann sich nur an äußere Handlungen halten, während es doch zur Tugend gehört, daß der Mensch auch die rechte Gesinnung habe; die inneren Vermittelungen des Sittlichen (interiores actus) kann nun das menschliche Gesetz nicht genügend zügeln und ordnen (cohibere et ordinare sufficienter) und bedarf so des Hinzutretens des göttlichen Gesetzes. Endlich ist das menschliche Gesetz außer Stande, alles Böse zu verbieten und zu bestrafen, was wieder nur das göttliche vermag. „Diese vier Gründe werden im Psalme berührt, wo es heißt: Lex Domini immaculata, d. h. es schließt jede Unreinigkeit der Sünde aus, convertens animas, weil es nicht nur die äußeren Handlungen, sondern auch die inneren Vermittelungen leitet, testimonium Domini fidele, wegen der Sicherheit seiner Wahrsprüche und Weisungen, sapientiam praestans parvulis, insofern es den Menschen, als Gotteskind, zu seinem übernatürlichen und göttlichen Ziele hinleitet[1]."

Wie die durch Vernunft erkannte und die geoffenbarte Wahrheit auf eine und dieselbe göttliche Wahrheit und Weisheit zurückgehen, so gehen das natürliche und das geoffenbarte Gesetz auf die lex aeterna, das ewige Gesetz, zurück, d. i. den Plan der göttlichen Weltregierung: ratio seu conceptus gubernationis rerum in Deo; das geoffenbarte wie das natürliche Gesetz sind Gesetz durch Teilhaben an diesem: Lex divina est participatio legis aeternae in ordine ad finem supernaturalem, sicut lex naturalis ad finem naturalem[2]. Vom ewigen Gesetze spricht der Psalmist, wenn er sagt: „Seine Vorschrift hat der Herr aufgestellt, und sie wird nimmer vergehen"[3] und Augustinus, wenn er sagt: „Nichts ist dem Gesetze des höchsten Schöpfers entzogen, von welchem das

[1]) Sum. theol. II, I, 91, 4; Ps. 18, 8. — [2]) Ib. 2. — [3]) Ps. 148, 6.

All zum Frieden geleitet wird[1])." Das ewige Gesetz ist aber die göttliche Gerechtigkeit, und diese ist ein und dasselbe wie die Wahrheit in Gott, welche den Dingen als Maß vorangeht; die Gerechtigkeit oder das Gesetz, welches die seiner Weisheit entsprechende Ordnung der Dinge konstituiert, kann ebensowohl Wahrheit heißen: Intellectus, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura... justitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem sapientiae suae, quae est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Die Gerechtigkeit als Quelle des regelnden Gesetzes (quantum ad legem regulantem) ist in der Vernunft; als Quelle der Machtgebote, durch welche das Handeln nach dem Gesetze geregelt wird (quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem), ist sie im Willen[2]). Der göttliche Wille an sich ist mit dem ewigen Gesetze eins, steht also nicht unter ihm, aber er bindet sich daran in bezug auf die Geschöpfe, die er nach seiner Weisheit ins Dasein gerufen hat und leitet. Die Allgemeinheit jenes Gesetzes schließt nicht aus, daß es auch das Kontingente bestimmt, so wenig die Ideen bloß auf das Allgemeine gehen, Lehren, in denen das Wort der Schrift vom Sperlinge auf dem Dache und den gezählten Haaren auf des Menschen Haupt seinen spekulativen Ausdruck findet.

6. Die Gesamtheit der idealen Prinzipien bei Thomas läßt sich in folgender Weise zum Überblicke bringen:

	Ideale Prinzipien	
in allgemeinster Fassung:	mensura, modus, ratio	
als Prinzipien	des Seins:	der Betätigung:
	forma, universale	finis, bonum, lex
als immanente:	universale in re	inclinatio, lex naturalis
als transzendente:	universale ante rem, idea	lex divina
als innengöttliche:	veritas in Deo	lex aeterna
	sapientia divina	

Auf die Verschränkung der idealen Prinzipien wies den christlichen Denker schon die Heilige Schrift, zumal der Schöpfungsbericht

---

[1]) Aug. de civ. Dei XIX, 12. — [2]) Sum. theol. I, 21, 2.

hin. Als Gebote, also in der Form des Gesetzes treten hier die göttlichen Ratschlüsse auf: Es werde Licht, es besame sich, was da lebt usw. Das Geschaffene wird aber nach seiner Herstellung bemessen, nach seinem Zwecke und für gut befunden; das Gute an ihm ist die Übereinstimmung mit der ihm vorausgehenden Idee, und das Fortwirken dieser zeigt sich in der Einhaltung der Arten oder Formen: in dem facere semen juxta genus suum und habere sementem secundum speciem suam. Die von dem Wesen einzuhaltende Form ist nun aber auch dessen Maß, was weniger in der Genesis als im Buche Job hervortritt: Die Maßschnur spannt der Herr über die Erde usw.[1]).

Beim menschlichen Schaffen, dem unvollkommenen Reflexe des göttlichen, tritt der Zweck an die Spitze; wozu das Gebäude oder das Tonwerk bestimmt ist, wird für den Meister das erste Maßgebende, welcher Ausdruck schon eine imperativische Nebenbedeutung hat. In der Konzeption oder Idee des Künstlers wird unter Leitung des Zweckgedankens die Form ausgeboren. Der Grundriß des Baumeisters, der sie versinnlicht, ist aber zugleich eine Vorschrift für den Werkführer und die Arbeiter, in welchem Ausdrucke sich das Vorbildliche und das Gebietende vereinigen; der Satz des Tondichters, der Text des Dramatikers sind nicht bloß der geformte Stoff, sondern ein Ganzes von Anweisungen, Geboten an die ausübenden Kräfte, um sie zu informieren. Das Verstehen und Einhalten derselben ist der Anteil der Ausübenden an dem Werke und darum auch an dessen Idee; Gesetzeserfüllung ist ein Anteilsuchen am Gesetze, wie das Bestimmtsein durch die Form ein Teilnehmen, μέθεξις, participatio, an der Idee; wenn wir sagen, der Handelnde konformiert sich dem Gebote, so übertragen wir den Formbegriff auch auf das Gebiet des Tuns.

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 8, 4 u. 40, 4.

§. 78.

Thomismus und Skotismus.

1. Der Vorzug, welcher der thomistischen Philosophie eigen ist, daß in ihr alle Elemente der Spekulation: Erfahrung und Vernunfterkennen, Wissen und Glauben, Mystik und Dialektik und darum auch Theologie und Philosophie einhellig zusammenwirken und infolgedessen auch die idealen Prinzipien sich zu vollem Einklange verbinden, tritt besonders hervor, wenn man sie mit einer anderen, ebenfalls der Blütezeit der Scholastik und der realistischen Denkrichtung angehörenden Gedankenbildung vergleicht, die, mit dem Thomismus wetteifernd und ihn kritisierend, bei aller Geisteskraft ihres Urhebers doch gerade jener Vorzüge entbehrt, der Philosophie des berühmten irischen Franziskaners Duns Scotus.

Er zeigt sich in seinen Schriften als ein Mann von großem Scharfsinne und muß, wenn anders sein Satz: Voluntas superior est intellectu auf innerem Erleben beruht, auch ein Mann des energischen Wollens gewesen sein. Die Religion und die weise Zucht des Ordens bewahrten ihn vor dürrem Verstandeswesen und Autonomismus, aber sie konnten ihm nicht jene Hingebung, jenes divina pati geben, dem ein mystischer Zug des Gemütes entgegenkommen muß. Der starke Wille beugte sich unter den heiligen Willen, den der Glaube lehrt, und stellte den scharfen Verstand in den Dienst des Glaubens, aber der Glaube weiß sich nicht den Verstand zum Freunde zu machen, der Wille sich nicht der Führung beider anzuvertrauen. Scotus' Gedankenbildung beherrscht eine gewisse alttestamentliche Starrheit, die ganz wohl mit haarscharfer Dialektik zu-

sammengeht, wie sich dies, freilich mit gesteigerter Einseitigkeit, bei den Rabbinen zeigt. Die evangelische Mystik nimmt er in seine Lehre, aber nicht in sein Innerstes auf, die augustinische, die areopagitische verarbeitet er nicht in seinem Denken. Wenn Thomas auch bei abweichender Ansicht, der augustinischen nahe zu bleiben, jedenfalls ihr gerecht zu werden versucht, verwirft Scotus Augustinisches gelegentlich nicht ohne Schroffheit [1]).

Scotus sieht in dem Übernatürlichen wie in dem Natürlichen nur den Erweis des Willens und der Macht Gottes und läßt dessen Weisheit zurücktreten. Er gibt zu, daß dem Wollen der Dinge bei Gott die Ideen derselben im göttlichen Verstande vorausgehen, aber er meint, daß diese nicht bestimmend auf jenes wirken, so daß es erwählte, was das Beste ist, vielmehr wird es das Beste, weil es erwählt wird. Gut ist, was Gott vorschreibt, und nur darum gut, weil er es vorschreibt; hätte er Totschlag oder sonst ein Verbrechen vorgeschrieben, so wäre es keines mehr [2]). Gegen die thomistische Lehre vom Guten an sich, die perseitas boni [3]), erklärt sich Scotus mit Entschiedenheit, womit der Einklang der transzendentalen Begriffe: ens, verum, bonum [4]) aufgehoben wird, die jedoch Scotus nicht prinzipiell in Frage zieht.

Bei der Bedeutung, welche die hier zurückgesetzte Weisheitsidee für die Verknüpfung von Theologie und Philosophie hat, kann auch diese von Scotus nicht im Sinne des hl. Thomas festgehalten werden. Er tadelt diejenigen, welche beide Wissenschaften vermengen und es so weder Theologen noch Philosophen recht machen [5]). Er schreibt der Philosophie einen theoretischen und der Theologie einen praktischen Charakter zu und zieht in Frage, ob die letztere überhaupt eine Wissenschaft zu nennen sei, da sie ihre Hauptsätze nicht streng zu beweisen vermöge [6]). Sie kann keine Wissenschaft für uns sein, weil ihre Prinzipien unserem diesseitigen

---

[1]) So im Opus Oxoniense III, Dist. 6, Qu. 3. — [2]) Op. Ox. III, 19 u. 37. — [3]) Oben §. 73, 3. — [4]) Oben §. 70, 4 a. E. — [5]) Op. Ox. II, 3, 7. — [6]) Reportata Parisiensia II, 24. In den Op. Ed. Lugd 1639, Tom. XI.

Wissen entrückt sind, sie kann es nur für Gott und die Seligen sein, welche schauen, anstatt zu glauben. Scotus wendet sich gegen Thomas' Anschauung von der Verschränkung des Glaubens und Wissens, vermöge deren eines und dasselbe, z. B. das Dasein Gottes, zugleich und für denselben Menschen Gegenstand des Wissens und Glaubens sein kann; die theologische Erkenntnis sei ein von der philosophischen verschiedener Habitus und beide fordern darum auch verschiedene Objekte. Hier entfernt sich Scotus ebensowohl von Thomas, wie von seinem großen Ordensgenossen Bonaventura, der die Weisheit der Schrift als Quelle aller weltlichen Wissenschaft hinstellt, ohne ihre Verwachsung mit dem Offenbarungsgehalte hintanzusetzen [1]. Thomas weiß sehr wohl, daß wir nicht im Vollbesitze der Prinzipien der Theologie sind, sondern diese nur durch Vermittelung der Offenbarung kennen, woraus folgt, daß die Theologie eine abgeleitete, aber nicht, daß sie keine Wissenschaft sei: „Es gibt", sagt er in der Eingangsuntersuchung der theologischen Summe, „zwei Gattungen von Wissenschaften; die einen entspringen (procedunt) aus Prinzipien, deren wir durch das Licht des natürlichen Verstandes gewiß werden, wie die Arithmetik und Geometrie; die anderen entspringen aus Prinzipien, deren wir durch das Licht einer überordneten (superioris) Wissenschaft gewiß werden, wie z. B. die Lehre von der Perspektive aus Prinzipien entspringt, welche die Geometrie gewiß macht, und die Musiklehre aus solchen der Arithmetik. Und in dieser Art ist sacra doctrina eine Wissenschaft, welche aus Prinzipien einer übergeordneten entspringt, nämlich dem Wissen, welches Gott und die Seligen haben. Wie nun die Musiklehre ihre Prinzipien von dem Arithmetiker hinnimmt (credit), so nimmt jene die ihrige hin als von Gott geoffenbarte" [2].

Eine Verschiedenheit der Wissenschaften kann auch bestehen bei Gleichheit des Objektes, denn nicht der Erkenntnisgegenstand, sondern die Auffassung desselben bedingt die Wissenschaft: Diversa ratio cognosoibilis (sc. rei) diversitatem scientiarum inducit;

---

[1]) Oben §. 72, 4. — [2]) Thom. Sum. theol. I, 1, 2.

so können der Astronom und der Naturforscher beide über die Kugelgestalt der Erde handeln, der Eine per medium mathematicum i. e. a materia abstractum, der Andere per medium circa materiam consideratum[1]).

Scotus macht die Theologie zu einer Gesetzeslehre, die wohl auf ein Mysterium hinweist, das uns aber entrückt bleibt; er vergißt, daß uns die Schrift das Mysterium, verflochten mit einem Weisheitsinhalte, vorlegt, der unsere Meditation in Gang setzt, die, zur Kontemplation sich erhöhend, dem Mysterium selbst so weit zu nahen vermag, daß sie den Faden anknüpfen kann, den die Wissenschaft fortspinnt.

2. Wie Theologie und Philosophie, so rückt Scotus auch Ethik und Physik auseinander. Er kann keine natürliche Norm des sittlichen Handelns anerkennen, da er den Unterschied von gut und böse der natürlichen Sphäre entrückt und von dem positiven Gesetze Gottes allein ableitet. Es bestimmt ihn dazu die Scheu, anzunehmen, daß Gott Etwas notwendig wolle; nur sein eigenes Wesen will Gott notwendig, alles Andere ist secundario volitum und contingenter causatum[2]). Der Grund der Zufälligkeit ist das Vermögen der Zufälligkeit in Gott[3]). Hier entfernt sich Scotus weit von Aristoteles, den er sonst hochhält, welcher gerade den Zufall durch die Annahme des Göttlichen in der Natur zu eliminieren sucht. Wird das Sittengesetz in das Kontingente verlegt, so fällt die lex naturalis weg und muß ihr Inhalt auf Offenbarung zurückgeführt werden; wird der Vernunft im Sittlichen das Urteil abgesprochen, so kann das Gute nur aus Überlieferung stammen und muß eine traditionalistische Anschauung platzgreifen. Eine größere Gefahr liegt aber darin, daß bei der Scheidung von Vernunft und Sittlichkeit die Moral der Gefahr des Empirismus ausgesetzt wird; ist nichts an sich gut, so erübrigt nur, das gut zu nennen, was jetzt und hier als gut gilt, und es liegt nahe, daß es darum dafür genommen wird, weil es jetzt und hier gilt.

---

[1]) Thom. Sum. theol. I, 1, 1. — [2]) Rep. Paris. I, 17 u. II, 1, 3. — [3]) Ib. I, 40.

Auch hier tritt bei Scotus eine Lösung dessen ein, was bei Thomas weise verbunden ist; die bei diesem durch die lex naturalis vermittelte lex divina und lex humana grenzen hier unmittelbar aneinander; das Medium, in welchem das göttliche Gebot und das menschliche Wollen sich begegnen, das Ethos, die Substanz der sittlichen Welt, ist preisgegeben.

Die Lehre von der Freiheit treibt Scotus bis zum Indeterminismus hinauf. Das Erwägen, das Vorstellen eines Gutes als Willenszieles, die Maßbestimmung des Strebens durch die Einsicht werden zu bloß vorbereitenden Momenten des Willensentschlusses herabgedrückt; der Verstand schafft nur das Material für diesen herbei, die Entscheidung trifft der Wille aus sich; jener ist an das Notwendige gebunden, das Gebiet des Willens ist das contingens et evitabile[1]): voluntas superior est intellectu[2]). Die sorgfältigen Distinktionen, welche Thomas getroffen[3]), werden beiseite geschoben; die Hinterlage der Wahlfreiheit, der nezessitierende Zug zu Gott, wird in Abrede gestellt; das Mystische dieser Anschauung war Scotus fremd und deren Tragweite entzog sich seinem scharf-, aber nicht zugleich weitblickenden Auge.

Eine übertreibende Betonung des Willens zeigt auch Scotus' Erkenntnislehre. Er denkt zwar wie Aristoteles und Thomas die Erkenntnis an die Aufnahme der species sensibilis geknüpft, aber er schreibt der Seele dabei eine größere Selbsttätigkeit zu, indem er Thomas vorwirft, er fasse das Empfangen der species als ein Leiden der Seele. Er schlägt die Mitwirkung des Verstandes in der Sinnerkenntnis höher an. Er leugnet, daß der Verstand Manches nur mittelbar durch den Sinn erkenne: das höhere Vermögen vermöge auch zu leisten, was dem niederen zukommt; die Sinneserkenntnis ist nach Scotus umgriffen und beherrscht von der Verstandeserkenntnis[4]). Auch dem Gedächtnisse spricht Scotus eine größere Spontaneität zu als Thomas; es bewahrt nicht bloß

---

[1]) Op. Ox. II, 25. — [2]) Rep. Paris. 42, 4. — [3]) Oben §. 73, 4. — [4]) Quodlibetales Quaestiones 13, 9; Opp. XII.

die Eindrücke, sondern verändert sie; da auf ihm die Erzeugung der Sprache beruht, so zeigt es auch in dieser seine plastische Kraft[1]). Die Lehre vom intellectus agens, welcher die Sinnesbilder zu wirklichen Erkenntnissen macht, nimmt Scotus an, aber behauptet, zum Vollzuge der Erkenntnis sei noch ein Willensakt, der sich in der Zustimmung zeigt, erforderlich. Während Thomas diesen als ergänzendes Moment nur beim Glauben an die übernatürlichen Wahrheiten postuliert, läßt ihn Scotus überall eintreten, wo die Erkenntnis nicht ex terminis gewiß ist, so daß auch bei der natürlichen Erkenntnis der Wille zu glauben erforderlich ist[2]). Hier liegen Keime zu der Verschiebung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bei den Modernen und insbesondere zu den Mißgriffen des Cartesius.

Durchweg wird die Freitätigkeit des Erkennens betont, und der thomistischen Lehre zum Vorwurf gemacht, daß sie den Geist zu sehr als rezeptiv und passiv aufnehmenden fasse: „Die Wahrheitserkenntnis läßt keine leidentliche Angleichung (an ihr Objekt) zu": Veritas non recipit adaequationem passivam, wie ja in Gott die höchste Wahrheit und die höchste Aktivität ist[3]). Während Thomas die Freiheit als durch die Vernunft bedingt faßt, kehrt sein Kritiker die Sache um und meint, wir haben höhere Erkenntnisse, weil wir frei sind.

Bei dieser Umlegung des Standpunktes fällt nun manches Licht auf den Erkenntnisprozeß und manche skotistischen Bestimmungen können mit der thomistischen Grundansicht ganz wohl verbunden werden, allein dieses Pochen auf die Aktivität des Erkennens streift doch etwas an das, was wir den dialektischen Übermut nannten, aus dem jener, auf seine Denkwelt stolze Nominalismus erwachsen ist[4]). Thomas wußte sehr wohl, warum dem Intellekte auch Rezeptivität zuzusprechen sei: dieser ist aufnehmend, weil er an dem Intellegiblen sein Objekt hat, wie der Sinn an dem Sensiblen.

---

[1]) Rep. Paris. IV, 45, 2. — [2]) Ib. 2. — [3]) Op. Ox. in I, sent. 19, 6, 6. — [4]) Oben §. 69, 2; vgl. 68, 2.

Wird seine Spontaneität hinaufgetrieben, so wird unvermeidlich das Objekt, das Intellegible, herabgedrückt, und dies geschieht in Scotus' Metaphysik wirklich.

3. Scotus' metaphysische Bestimmungen gehen wie die thomistischen auf die Verbindung der platonischen und der aristotelischen Lehren aus, und in diesem Betrachte steht Scotus auf der Höhe des Problems, aber er vollzieht die Ergänzung der aristotelischen Formenlehre durch die platonische Ideenlehre nicht in der rechten Weise: er gibt der Neigung der ersteren, das Einzelwesen als das Vollwesen zu fassen, zu sehr Raum und wird bei der damit gegebenen Umbildung des Formbegriffes zu platonischen Aufstellungen hingetrieben. Bei Aristoteles findet ein Schwanken der Ansicht über das Allgemeine und Individuelle statt, welches letztlich in der Gleichsetzung von *εἶδος* und *ἐνέργεια* seinen Grund hat: das Allgemeine ist ihm der Gegenstand der Wissenschaft, und da dem höheren Wissen ein höheres Sein entspricht, muß das Allgemeine im Vergleich zu dem Besonderen und Individuellen ein Höheres sein; andererseits aber steht nach ihm dies Einzelwesen als die Auswirkung der Potenz auf der höchsten Daseinsstufe, es müßte also die Erkenntnis desselben den Abschluß der Wissenschaft bilden [1]. Hier muß die Berichtigung einsetzen und dies geschieht bei Thomas, der in den Ideen den Stützpunkt zur Lösung der Aporie findet: die Ideen sind höher als die Einzelwesen, weil sie im göttlichen Geiste ein wahreres Dasein haben, und da das universale post rem, auf welches unsere menschliche Wissenschaft geht, in gewissem Sinne das universale ante rem, also die Idee nacherzeugt, geht sie auf ein Höheres, als die Einzelwesen sind; aber diese sind in anderem Betrachte doch höher als unsere Begriffe, weil sie actu, *ἐνεργείᾳ*, sind und darum unser Erkenntnisvermögen aktuieren [2]. Diese Berichtigung der aristotelischen Unklarheit vollzieht nun Scotus nicht, sondern beläßt es bei dem Widerspruche: die Wissenschaft geht auf das Allgemeine als das Höchste, und doch ist das Einzelwesen das

---

[1]) Bd. I, §. 37, 2. — [2]) Vgl. oben §. 70, 1.

Höchste. Letzteres betont er weit stärker als Aristoteles: das Individuelle ist ihm das Vollkommenere und das eigentliche Ziel der Natur[1]); es wird durch ein eigenes, von Form und Materie unterschiedenes Prinzip, die haecceitas (man schrieb: heccheitas, um den k-Laut zu erhalten), konstituiert, die er auch unitas signata ut haec, individuitas, hoc signatum hac singularitate nennt. Thomas' Lehre, daß die Materie individuiere, verwirft Scotus, weil damit ein Negatives zum Prinzip der Vervollkommnung gemacht und das Einzelwesen herabgewürdigt werde[2]), wobei er außer acht läßt, daß bei Thomas das Ding nicht einzig durch die Materie zum hoc wird, da es doch im eigentlichen Sinne durch die propria ratio seiner Erschaffung als solches konstituiert ist[3]).

Durch die Einführung der Individuität als eines dritten Daseinselementes wird nun bei Scotus unvermeidlich der Begriff der Form alteriert; sie macht nicht mehr das Ding zu dem, was es ist, sondern rückt gleichsam über dasselbe hinaus, als unum in multis und de multis, übergreifend über die Einzelwesen und doch reell, und so wird sie zu einer universellen Realität, kommt somit der platonischen Idee nahe. Die Universalien werden bei Scotus nahezu dinglich gefaßt, und er weiß den Umstand, daß sie den Intellekt sollizitieren, nicht anders zu erklären, als durch ihre Substanziierung, eine Vergröberung des Intellegiblen, die Gilbert von Poitiers[4]) nachgesehen werden kann, aber nicht einem Lehrer der Blütezeit der Scholastik. Scotus wirft sich so aus dem unberichtigten Aristotelismus in den der Berichtigung ebensosehr bedürfenden Platonismus; er treibt, so zu sagen, auf den Wogen des Problems, anstatt es zu durchsegeln, ein auffallender Kontrast zu seinem Dringen auf die freie Selbsttätigkeit des denkenden Geistes. Thomas, von solchen Vorurteilen frei, gibt sich vorerst von der Natur des Intellegiblen Rechenschaft und faßt damit die Frage an der Wurzel.

Die Alteration des Formbegriffes führt aber noch zu weiteren Unzukömmlichkeiten. Ist die Form nicht mehr das Korrelat zur

[1]) Rep. Paris. I, 36, 4. — [2]) Op. Ox. II, 3, 6. — [3]) Oben §. 70, 3. — [4]) Oben §. 69, 5.

Materie, so ist es auch nicht nötig, in einem Wesen nur eine Form anzunehmen, es kann vielmehr deren mehrere haben, und in seiner Anthropologie zieht Scotus diese Konsequenz. Die Seele ist nach ihm forma corporis und insofern informans, aber zugleich selbst materia informata, was durch die Möglichkeit ihrer Existenz ohne den Körper erwiesen werden soll[1]); es liege, behauptet er, eine Mehrheit von Formen im Menschen, und er setzt diese pluralitas formarum der unitas formae der Thomisten entgegen. Er unterscheidet forma und formalitas und faßt letzteren Begriff als das Korrelat der Materie.

Die Skotisten operieren mit dem Formbegriffe noch in anderer Weise; ihre distinctio formalis beruht darauf, daß sie das Wesen eines Dinges und seine Individualität als formal-, jedoch nicht realverschieden ansehen. Danach ist die skotistische Formenlehre Formalismus genannt worden, eine Art des Realismus, welche sich dem hypostasierenden Realismus Platons nähert. Die Thomisten haben einhellig bestritten, daß zwischen der bloß gedanklichen Unterscheidung, der distinctio mentalis, und der realen Unterscheidung ein Mittleres liege. In ihrem Sinne sagt Kleutgen: „Ist die Individualität von dem Wesen des Dinges in der Wirklichkeit verschieden, so haben auch in dem Dinge die Wesenheit und die Individualität jede ihr eigenes Sein, und dann erhalten wir nicht das, was die Skotisten formale Distinktion nennen, sondern eine im vollen Sinne reale Distinktion, und das Verhältnis der Individualität zur Wesenheit ist das des Accidens zur Substanz. Soll nun aber ferner durch diese Lehre die Allgemeinheit der Dinge verteidigt werden, so folgt zunächst zwar nur, daß alle Dinge derselben Gattung eine Wesenheit unter vielen Accidentien, aber in letzter Instanz alles was ist, ein gemeinsames Sein hat, das sich durch die verschiedenen Weisen, worin es da ist, in Gattungen, Arten und Individuen sondert: die eine Substanz unter unendlich vielen Accidentien der Pantheisten“[2]). Wirklich haben, ohne es zu wollen, die

---

[1]) Tract. de rerum princ. 7, 8. — [2]) Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit 1², S. 282.

Skotisten der Lehre des Cartesius vorgearbeitet, welcher die Dinge als modi der ausgedehnten Substanz ansieht, und aus dieser mußte wieder der Pantheismus eines Spinoza erwachsen.

4 Eine Wendung ihrer Lehre zum Pantheismus oder Monismus konnten die Skotisten als eine Vergewaltigung bezeichnen, schwerer dagegen in Abrede stellen, daß Keime zum Nominalismus in ihr liegen. „Die beiden Hauptsätze", bemerkt Erdmann richtig, „welche Duns dem Thomismus entgegenstellte, sind die Grundpfeiler für den Nominalismus des 14. Jahrhunderts geworden: daß das individuelle Sein das wahre und vollkommene, und daß Gott in völlig ungebundener Willkür tätig sei, hat Occam so miteinander verbunden, daß beide Sätze sich gegenseitig und seine ganze Philosophie und Theologie stützen[1])." Sie gehören auch innerlich zusammen: die Leugnung des Intellegiblen in den Dingen und die Hintanstellung der göttlichen Intelligenz sind zwei Formen desselben Irrtums. Jede Alteration des Begriffes des Intellegiblen und der Form arbeitet aber der Subjektivierung desselben vor, welche der Nominalismus vornimmt. Beide Gestalten desselben finden im Skotismus Anknüpfungspunkte: der dialektische, begriffsstolze Nominalismus, dem die Gedankenwelt genug ist, und der sensualistische, der die Sinnenwelt als die einzige Lehrerin des Geistes gelten läßt. Jenem kommt die übertriebene Betonung der Aktivität des Denkens zu statten, diesem die Lehre, daß das Einzelwesen das vollkommenste Sein besitzt.

Die Wendung zum Nominalismus bezeichneten die Skotisten ebenfalls als einen Mißbrauch ihrer Lehre, und die Polemik gegen jenen ist ihnen eine Hauptangelegenheit. Sie haben insofern recht, als die Denkrichtung ihres Meisters eine realistische ist, aber sein Realismus ist minder gut gegen eine Vergewaltigung geschützt als der Thomismus. Nur der Einklang der drei Erkenntnisweisen: der übernatürlichen, der vernünftigen und der sinnlichen, die sich gegenseitig Deckung gewähren, schützt die Erkenntnis vor der Sub-

[1]) J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie 1², S. 415.

jektivierung[1]) und dieser Einklang besteht bei Scotus nicht, während er bei Thomas für das System grundlegend ist.

Man würde aber dem Skotismus Unrecht tun, wenn man ihn nur als Folie des Thomismus oder gar als Pflanzschule der spekulativen Irrlehren ansähe. Die Franziskanerschule hat um Theologie und Philosophie namhafte Verdienste; im Kampfe gegen den Nominalismus und später gegen die neologischen Denkrichtungen stand sie der Dominikanerschule tapfer zur Seite. Wiederholt wurde zwischen beiden Doktrinen vermittelt; so hat schon bei dem Beginn der Kämpfe beider Schulen Gerard von Bologna, der General des Karmeliterordens, † 1317, thomistische und skotistische Lehre zu verbinden gesucht[2]). Später hat der Franziskaner Johannes Lalemendet in diesem Sinne geschrieben[3]). Die Frage: An dentur universalia ante opus intellectûs formaliter? wird mit Darlegung der thomistischen und der skotistischen Argumente und den Repliken beider Schulen erörtert und die Entscheidung im Sinne ihrer Bejahung getroffen[4]). Auch die Jesuiten gaben manchen skotistischen Aufstellungen Platz, wenngleich sich ihre Grundanschauung der thomistischen anschließt[5]). Um die Erklärung der alten Philosophen haben die Skotisten nicht geringe Verdienste. Franciscus Mayronis, ein unmittelbarer Schüler von Scotus, untersuchte die aristotelischen Angaben über Platons Ideenlehre und wies deren Parteilichkeit nach, worin ihm nachmals Suarez beistimmte[6]). Andere, wie Johannes Poncius im 16., Mastrius und Philipp Faber im 17. Jahrhundert sind als Aristotelesforscher zu nennen[7]).

5. Man hat das Verhältnis von Thomas und Scotus mit dem von Leibniz und Kant verglichen[8]). Zwischen Thomas

---

[1]) Oben §. 54, 4 a. E. — [2]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 1101. Gedruckt ist sein Kommentar zu den Sentenzen, Venedig 1622, über Ungedrucktes berichtet Hauréau II, §. 383 sq. — [3]) P. Jo. Lalemendet Decisiones philosophicae, quae propositis et profunde discussis Thomistarum et Scotistarum controversiis valide stabiliuntur. Monachii 1644, 2 Tom. fol. — [4]) Ib. T. I, Disput 4, part. 4. — [5]) Werner, a. a. O. S. 101 u. 538. — [6]) Vgl. unten §. 79, 3. — [7]) Werner, S. 142. — [8]) So bei Überweg-Heinze, „Grundriß der Geschichte der Philosophie"

und Leibniz fand man eine Verwandtschaft darin, daß beide auf die Verbindung der Elemente der Spekulation, die Zusammenführung der Prinzipien, den Ausgleich der Gegensätze ihrer Vorgänger ausgehen, also eine irenische Denkweise bekunden, und daß beide das theoretische Element über das praktische stellen und dementsprechend im sittlichen Handeln der Einsicht die erste Stelle geben. Es läßt sich hinzufügen, daß beide dem Monismus entgegentreten, Thomas dem averroistischen, Leibniz dem spinozistischen, und darum auf die Sicherstellung des Einzeldaseins Bedacht nehmen. Bei Scotus und Kant wird die Ähnlichkeit darin gefunden, daß beide kritisch angelegte Geister sind, das Praktische über das Theoretische stellen und auf den Gesetzes- und den Freiheitsbegriff einen besonderen Nachdruck legen. Auch hier läßt sich die Parallele fortführen durch den Hinweis darauf, daß die Lehren beider trotz ihres individualistischen Zuges sich dem Monismus entgegenführen lassen, und daß beide Denker das Problem nicht überblicken und daher trotz des Pochens auf die Selbstmacht des Denkens, dessen Steuer nicht in der Hand haben.

Lehrreicher als das Verfolgen dieser Analogien ist die Betrachtung der Unterschiede, die zwischen den verwandten Geistern bestehen. Sie lassen sich auf den Gegensatz des Realismus, dem die beiden Scholastiker anhängen, und des Nominalismus, der die beiden neueren Philosophen beherrscht, zurückführen. Thomas ist in völlig anderem Sinne Ireniker als Leibniz; ihm ist der positive Wahrheitsgehalt das Maß seiner Einigungsbestrebungen, während Leibniz nur auf Angleichung der Meinungen ausgeht. Thomas unternimmt es, Wissen und Glauben auf Grund der einen Wahrheit in Gott, welche uns nur auf verschiedenen Wegen zukommt, in Einklang zu setzen; bei Leibniz handelt es sich nur um einen modus vivendi zwischen Theologie und Philosophie, und er mußte bald den Vorwurf hören, daß er den Theologen zu gefällig

II[8], 1898, S. 293, wo auch S. 272 auf die hier gegebene Parallelisierung hingewiesen wird.

sei, bald den, daß er Glaubenssätze mit fremdartigen, bedenklichen spekulativen Argumenten stütze. Bei der Versöhnung verschiedener Systeme hält sich Thomas weise nur innerhalb der idealen Denkrichtung, und darum kann er von Platon und Aristoteles, von Augustinus und dem Areopagiten lernen und ihre Lehren verknüpfen, ohne Heterogenes zusammenzuschweißen; Leibniz unternimmt es, Aristoteles und Demokrit, die ideale und die mechanische Welterklärung zusammenzubringen, Elemente zu binden, die ihrer Natur nach auseinanderstreben. Thomas steht seinen großen Vorgängern pietätsvoll gegenüber und wird dadurch zum Erben ihrer Weisheit; Leibniz liebt es, Fremdes heranzuziehen, um daran seine eigenen Gedanken zu entwickeln; darüber, daß es sich beim Anschlusse an die echten Denker auch um die Bewahrung eines Erbgutes handelt, gibt er sich nicht Rechenschaft. Bei Thomas liegt, wie gezeigt wurde, eine wirkliche Vereinigung der idealen Prinzipien vor; bei Leibniz bleibt es bei gelegentlichen, geistreichen Bemerkungen über Harmonie und Zahl, Idee und Gesetz, Form und Zweck; seine fehlgehende Überschätzung der mechanischen Weltansicht läßt den idealen Prinzipien gar nicht Raum, sich zu entfalten, geschweige sich ins Gleichgewicht zu setzen. Bei Thomas ist mit der Hochschätzung des Intellektes die des Intellegiblen verbunden, auf welches jener von Natur hingeordnet ist; Leibniz sucht das Intellegible als Monadenwelt zu begreifen, wobei weder die Ideen noch die Formen eine Stelle erhalten; wie dieses Objekt in den denkenden Geist eingeht, weiß er nicht zu beantworten und muß zur „präſtabilierten Harmonie" zwischen beiden seine Zuflucht nehmen; er verwandelt das *νοητόν*, für welches er als Nominalist keine Stelle hat, in ein *νοερόν*, den Wahrheitsgehalt, den der Geist zu erfassen hat, in eine begeistete Wirklichkeit, mit einer unleugbar genialen Wendung, bei der jedoch dem Probleme aus dem Wege gegangen wird. Bei Thomas führt die Betonung der Intelligenz nicht zur Hintanstellung des Willens, und seine Anthropologie wird der Freiheit, sein Moralsystem den Tugenden des Handelns gerecht, weil der Begriff des Guten und der Güter zur vollen Geltung kommt. Leibniz' Nomi-

nalismus kennt diesen nicht; neben der repraesentatio tritt der appetitus ganz in den Hintergrund, ein Intellektualismus greift Platz; die Freiheit sucht Leibniz zwar zu halten, allein er ist vom Determinismus beherrscht; die Moralphilosophie bleibt ganz beiseite liegen. Was schließlich den Kampf mit dem Monismus betrifft, so faßt Thomas diesen an seiner wunden Stelle, indem er zeigt, daß das All-Eine als eine sich selbst aktuierende Potenz ein Widersinn ist [1]), während Leibniz als Nominalist von Potenz und Aktus nichts weiß und der allesverschlingenden Substanz nur seine dynamischen Atome entgegenzusetzen hat, wie sich dies in dem bedenklichen Geständnisse ausspricht, Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe. Der Grund des Erfolges auf der einen, des Mißerfolges auf der anderen Seite liegt zum guten Teile an dem ungleichen Besitze, über den die beiden Denker verfügten: Thomas standen die Traditionen, Ideen, Denkmittel zu Gebote, welche die alten und die christlichen Denker erarbeitet und die im scholastischen Realismus ihre Zusammenfassung gefunden hatten; Leibniz' heller und hochstrebender Geist fand nur das Trümmerwerk vor, in das der ihm vorangehende Nominalismus den Bau der Vorzeit verwandelt hatte; es trifft ihn nicht die Schuld des Unvermögens, wenn er damit nur einen Notbau zustande brachte, der beinahe nur soviel Dezennien stand als der Thomismus Jahrhunderte [2]).

Scotus und Kant sind sich weit unähnlicher als die genannten Denker. Wenn Scotus Kritik übt, so hat sie die Lehren seiner Vorgänger zum Gegenstande und die objektive Wahrheit zum Maße; Kant dagegen kritisiert das Vermögen der Kritik selbst und benimmt der Wahrheit jede objektive Geltung, womit er dem dialektischen Nominalismus die Krone aufsetzt. Scotus kennt ein positives göttliches und menschliches Gesetz als Richtschnur des Wollens, Kant lehrt die Autonomie des Subjektes, in welche keinerlei objektive Norm eingreifen darf; die Freiheit ist jenem die Grundtatsache der Moral-

---

[1]) Oben §. 74, 3. — [2]) Näheres unten §. 79, 5 und in Bd. III, §. 95, 4 bis 6.

philosophie, bei Kant ist sie theoretisch unerweisbar und nur ein praktisches Postulat. Die von Scotus einseitig betonte Aktivität des Denkens wird bei Kant zur Selbstherrlichkeit des Subjektes, das mit seinen Erkenntnisformen die natürliche Welt, mit seinem Selbstgebote die sittliche konstituiert, worin Scotus ein sakrilegisches Hinaufschrauben des Menschlichen zum Göttlichen erblicken würde. Scotus gibt sich zwar nicht genügend Rechenschaft, wie seine Lehre gegen Verirrungen seiner Vorgänger abzugrenzen sei, aber hinterließ seiner Schule einen Schatz von fruchtbaren Erkenntnissen. Kant ignoriert seine Vorgänger geflissentlich, entbehrt jeder Orientierung in der Geschichte der Probleme, treibt daher steuerlos dem Monismus entgegen, ohne es auch nur zu ahnen, und seine Gedankenbildung fiel der Willkür seiner pantheisierenden Nachfolger haltungslos zum Opfer. Bei dem Scholastiker liegt lediglich die unzureichende Benutzung des Erarbeiteten vor, bei dem Verehrer Rousseaus dagegen die prinzipielle Verwerfung aller philosophischen Tradition, die Zerstörung des letzten Trümmerwerkes — auch ein Verdienst, das jedoch mit dem eines auf treue Wahrung und Mehrung des Weisheitsschatzes der Vergangenheit gerichteten Denkers so wenig in Parallele gestellt werden kann, wie das Wirken eines Ludwig IX. und eines Robespierre [1]).

[1]) Näheres Bd. III, S. 101 f.

§. 79.

Der Thomismus und die Denkrichtungen der folgenden Zeit.

1. Wenn durch die Vergleichung mit dem Skotismus die weise Verknüpfung der Prinzipien in der thomistischen Philosophie besonders hervortritt, so zeigt sich in der Art und Weise, wie diese Doktrin die Denkrichtungen, welche im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit auftreten, mitbestimmt, deren Vielseitigkeit und Fruchtbarkeit. Sie wirkt regulierend, mildernd, läuternd, versöhnend, und es zeigt sich insofern auch darin ihr harmonischer Charakter.

Unmittelbar aus dem Thomismus wächst die volkstümliche Mystik, welche sich im 14. und 15. Jahrhundert entfaltet, hervor. Meister Eckhart, der fromme, tiefsinnige Prediger, † nach 1327, welcher die Mystik deutsch reden lehrte und ihr warme Herzenstöne gab, ist Dominikaner und Verehrer des großen Lehrers seines Ordens. Seine Ausführungen stützen sich häufig auf Aussprüche des hl. Thomas; so wird die Frage: Ob aller creatûre vorgendiu bilde in götlicher natûre bestent oder niht eweclich? mit Berufung auf Thomas bejahend entschieden[1]), wobei freilich die Neigung besteht, die Vielheit der Ideen nur als Schein gelten zu lassen. Auch ihm gilt das Niedere als auf das Höhere hingeordnet und als es „meinend“: Alles kornes natûre meinet weizen, alles schatzes natûre golt, alliu geberunge meinet menschen. Die Lehre von der Angleichung des Erkennenden an das Erkannte wird ebenfalls aufgenommen, allerdings mit Vermischung des Wesens-

[1]) Ausg. von Pfeifer, S. 326.

unterschiedes zwischen beiden Faktoren der Erkenntnis, wodurch der tätige Verstand seinen Boden verliert[1]). Der Anschluß an den echten Meister verhindert leider nicht, daß Eckhart einem Überschwang verfällt, in dem die Kreatur zur Gottgleichheit hinaufgetrieben wird, und so die Mystik zur Theosophie und selbst zum Monismus ausartet[2]). Aber seine Nachfolger orientieren sich bald wieder an Thomas. Heinrich Suso, der Dominikaner, † 1365, und Johann Tauler, † 1361, gaben ihrer Kontemplation maßvolleren Ausdruck. Die niederdeutsche Mystik, an deren Spitze Johannes Ruysbroek steht, welcher in brabantischem Dialekte predigte und schrieb, † 1381, lehnt sich wohl zunächst an die Viktoriner an[3]); aber wo er spekulativ wird, ist auch der Einfluß des hl. Thomas zu erkennen, so in seinen Äußerungen über die Urbilder der Dinge; Gott erkannte die Dinge, heißt es, ehe sie zeitlich als Kreaturen wurden, in sich selbst in einer gewissen, aber nicht gänzlichen Anderheit; dieses ewige Leben der Kreaturen ist die ratio ihrer Wesenheit, ihre Idee; durch sie sind die Dinge Gott ähnlich, der sich insofern in den Dingen erkennt, als er sich in ihrem Urbilde erkennt; die Dinge streben ihrem Urbilde zu, verlangen also gottähnlich zu werden; der Mensch tut es bewußt und bei ihm fällt dies Streben mit dem Walten der Liebe zusammen, die ihn gottförmig macht; im höchsten Grade desselben hört das Wissen von Gott und von uns auf, wir werden zwar nicht Gott, aber Liebe und sind selbst die Ruhe und Seligkeit[4]). — Ruysbroeks Schüler ist Geert de Groot, genannt Gerardus Magnus, der Gründer der Brüderschaft vom gemeinsamen Leben, † 1384, die auch Thomas a Kempis, den Verfasser des Weltbuches De imitatione Christi, † 1471, zu ihren Mitgliedern zählte. Hier sucht die Mystik in dem gesetzhaften Elemente ihre Ergänzung, der Ernst der Pflichterfüllung dämpft den Überschwang; man könnte sagen, daß

---

[1]) Werner, Der hl. Thomas III, S. 456. — [2]) Vgl. unten §. 80, 1. — [3]) Vgl. Engelhardt, Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek. Erlangen 1838. — [4]) Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie 1², S. 464.

das berühmte Erbauungsbuch eine Ausführung ist des unnachahmlichen Gebetes des hl. Thomas ad emendationem vitae: Concede mihi misericors Deus, quae tibi placita sunt, ardenter concupiscere cet.

Die gleichzeitige französische Mystik greift ebenfalls auf die großen Scholastiker und so auch auf Thomas zurück. Petrus von Ailly, † 1425, verehrt den Aquinaten in hohem Grade und schließt sich in seinem Compendium contemplationis dessen Lehren über das beschauliche Leben an. Johannes Gerson, † 1429, wird in seinem Kampfe gegen die falsche Mystik auf Bonaventura und Thomas hingewiesen, in der Schrift De distinctione verarum visionum a falsis. Im Geiste jener fordert er, daß das Gold der spiritualis revelatio sich als solches ausweisen müsse durch sein Gewicht, seine Dehnbarkeit, seine Dauerhaftigkeit, seine Gestalt und seine Farbe, in welchen Eigenschaften er die Tugenden der Demut, der Fügsamkeit, der Geduld, der Empfänglichkeit für die das Innere gestaltende Glaubenswahrheit und der Liebe wiederfindet: Veritas dat configurationem, charitas dat calorem. — Wird die Tugend berufen, die echte Erleuchtung erkennen zu machen, so wird der Mystik die Ethik als Prüfstein gegeben und damit der große Mystiker zum Führer gemacht, welcher zugleich der Sittenlehre ihre systematische Gestalt gegeben hat.

Wo immer die Mystik von dem Geiste getragen ist, welchem die heilige Therese Ausdruck gab, wenn sie sagte, jedes Wort des Glaubensbekenntnisses wiege alle ihre Visionen auf, trägt sie den Stempel des besonnensten der großen Mystiker des Mittelalters, wie umgekehrt die Entfremdung von seiner Lehre die Mystik der Gefahr aussetzte in Quietismus oder Theosophie auszulaufen. Es gilt hier im besonderen, was Papst Innocenz VI. († 1362) von der thomistischen Lehre überhaupt sagte, ihr Wahrheitsgehalt sei so groß, ut nunquam, qui eam tenuerint, inveniantur a veritatis framite deviasse, et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus.

2. Im 16. Jahrhundert bewährte sich der Thomismus als eine der Grundlagen für die dogmatische Definition, welche

das Tridentiner Konzil den Glaubensneuerungen entgegenstellte. Dominicus Soto konnte den Konzilsvätern zurufen: Ecce superstes ... vobis adest, bona sua, spiritualis doctrinae thesauros hereditario jure vobis delegavit; und es kam vor, daß, wenn jemand bei der Feststellung schwieriger Punkte die Bemerkung machte: D. Thomas mihi contrarius esse videtur, die Beschlußfassung bis zur Einsichtnahme in die Summa theologica vertagt wurde. Mit der Abfassung des Catechismus Romanus wurden drei Mitglieder betraut, welche der thomistischen Lehre anhingen. Unter den Apologeten jener Zeit ragten die Thomisten Cajetan (Thomas del Vio), Silvester Prierias u. a. hervor.

Auch bei Neubildungen innerhalb der christlichen Theologie, wie sie jene bewegte Zeit hervorrief, wirkte der Thomismus bestimmend mit. Auf dem Boden desselben steht der Begründer der historischen Theologie, der spanische Dominikaner Melchior Canus, † 1560, dessen Werk De locis theologicis libri XII methodisch die autoritativen und die geschichtlichen Grundlagen der Theologie beleuchtet. Entsprechend der thomistischen Unterscheidung der cognitio divinorum teilt er die loci theologici, d. i. die Grundlagen der theologischen Argumente, in autoritative, loci proprii, und rationale, loci adscriptitii, ein; in den übrigen Wissenschaften ist die ratio das Entscheidende, in der Theologie die Autorität, aber „ein von der Autorität gegebener Satz nimmt rationes gleichsam als Gäste bei sich auf, und benutzt ihre Dienste, wie die herbeigerufenen Gehilfen" [1]. Der erste der locis adscriptitii ist die ratio naturalis, quae per omnes scientias naturali lumine inventas latissime patet; seiner Bearbeitung haben die Scholastiker obgelegen, insbesondere aber ist er a Divi Thomae familia excultus uberrime [2]; „in dem Werke contra gentiles (Summa philosophica) hat Thomas in bewundernswerter Weise festgestellt (videtur ad miraculum praestitisse), was die Vernunft in den göttlichen Dingen zu erkennen vermag" [3]. Die zweite

[1]) Melch. Can. De locis theol. I, 2. — [2]) Ib. IX, 1. — [3]) Melch. Can. De locis theol. XII, 15 ff.

Grundlage dieser Argumente bilden die Lehren der Philosophen, qui naturam ducem sequuntur, und ihre Einstimmung gewährt einem spekulativen Satze Glaubwürdigkeit: Philosophorum omnium una eademque consensio certam fidem facit philosophici dogmatis[1]). Den dritten locus bilden die humanae historiae: „Darin stimmen alle überein, daß Theologen schlechthin ungebildet sind (rudes omnino), in deren Darstellungen die Geschichte nicht zum Worte kommt (muta est); uns scheint aber nicht bloß der Theologe, sondern jeder ungenügend unterrichtet, dem die geschichtlichen Tatsachen unbekannt sind[2]).“ Ein Thomist durfte so sprechen, ohne Besorgnis, seinen Meister bloßzustellen, da dieser, obschon nicht im Vollbesitze der späteren historischen Hilfsmittel, auf das geschichtliche Verständnis der Probleme durchgängig Gewicht legt[3]). Aber dem ganzen Unternehmen von Canus hat Thomas vorgearbeitet, indem er auch ohne methodische Unterscheidung von loci deren Abstufung erkennt und sie in umfassender Weise heranzieht[4]).

Auch den dogmengeschichtlichen Arbeiten von Canus' Nachfolgern hatte Thomas den Boden bereitet, daher auch diese an ihn anschließen; die Objektionen, die Thomas seinen Artikeln voranschickt, geben ja häufig eine Geschichte der zu behandelnden Frage. In Dionys Petavius' Dogmata theologica, seit 1644, ist zwar die scholastische Form der Objektionen und Responsionen verlassen, erscheint das historische Material bedeutend erweitert, und kommen die Unterschiede der verschiedenen Perioden zu größerer Geltung, es wird aber das gleiche Prinzip wie bei Thomas eingehalten.

Die historische Theologie ist durch die Erweiterung des Gesichtskreises bedingt, welche das Erblühen der klassischen Studien seit dem 15. Jahrhundert mit sich brachte. Die gegnerische Stellung, welche viele neologische Anhänger dieser Studien, die der Kirche entfremdeten unter den Humanisten, zur Scholastik einnahmen, wird später zu besprechen sein[5]). Ihr Kampf galt in erster Linie dem

---

[1]) Melch. Can. De locis theol. X, 4; vgl. oben §. 74, 4 a. E. — [2]) Ib. XI, 1. — [3]) Oben §. 75, 5. — [4]) Oben §. 74, 5. — [5]) Unten §. 83.

Stile der Scholastiker, der sich im ausgehenden Mittelalter noch mehr als zu Thomas' Zeit von der Klassizität entfernt hatte. Zudem wurde den Scholastikern der Mangel der Kenntnis des Griechischen vorgerückt, vermöge dessen ihnen der Text Platons und Aristoteles' unzugänglich geblieben; Übereifer und Tendenz steigerten diesen Vorwurf aber dahin, daß sie die alten Philosophen überhaupt nicht verstanden hätten. Einsichtigere wußten besser die Grenze einzuhalten. Marsilius Ficinus, der Übersetzer Platons und Gründer der platonischen Akademie in Florenz, † 1499, bereitete sich durch das Studium von Thomas' philosophischer Summe, die er ins Griechische übertrug, auf seine Platonforschungen vor, in der richtigen Erkenntnis, daß der Wahrheitsgehalt der alten Philosophie nicht zu erfassen ist, ohne Kenntnis von dessen Fortbildung durch das Christentum. Die Würdigung, welche Platon bei Thomas findet, knüpfte ein Band zwischen dem neuerstandenen Platonismus und der thomistischen Doktrin. Der Thomist Chrysostomus Javellus, zu Anfang des 16. Jahrhunderts, nahm die Ideenlehre Platons gegen Aristoteles' Einwürfe in Schutz und stellte die auf jene gegründete Ethik über die peripatetische. Er sagt in der Schrift Dispositio moralis philosophiae secundum Platonis philosophiam: „Aristoteles' Lehre gewährt uns Einsicht und schult uns, über moralische Dinge, wie über natürliche die feinsten Bestimmungen aufzustellen, aber die Moral Platons kann uns durch ihre Sprachgewalt und ihren väterlichen Ton, durch die Donnerworte, mit denen sie die Menschen von obenher anredet, ohne Zweifel mehr Weisheit, Gediegenheit, wahres Glück geben." Später heißt es: Plato in omni disciplina sua non tam philosophicum quam propheticum stilum servare videtur; more enim piissimi patris, divini vatis ac sacerdotis a corporis illecebris expiatos ad divina nos rapere contendit. Seinem größeren, zu Venedig 1538 erschienenen moral-theologischen Werke gibt er den Titel: Post peripateticam academicamque moralem divinae et christianae philosophiae moralis dispositio.

Ein weiteres Bindeglied zwischen den besseren platonischen Mystikern und den Thomisten bildete die bei den ersteren so ausgesprochene Verehrung der areopagetischen Schriften, die auch Thomas hochgestellt hatte [1]).

Die Thomistenschule trat aus ihren Traditionen gar nicht heraus, wenn sie von den neuen Verehrern der Alten annahm, was die Grundlagen ihrer Lehre erweitern und in historischem Betracht berichtigen konnte. Den Zuwachs zeigen besonders die Kapitel über die Ideen, die Erörterungen über die Teilnahme, participatio, und andere; so zieht Gonet bei der Quaestio de ideis Stellen aus den „hermetischen Büchern" und aus Seneca heran, welche das Verständnis fördern [2]); noch mehr bieten die später zu nennenden Kollektivarbeiten der spanischen Thomisten.

3. Zu der allenthalben auftretenden Überschätzung Platons konnten sich die Thomisten allerdings nicht verstehen, da sie zugleich an Aristoteles festhielten, und dieser dankt in noch höherem Grade als Platon ihrer Schule seine Pflege, man kann fast sagen: seine Erhaltung. Der Aristotelismus war im 16. Jahrhundert fast von allen Seiten bedroht. Die Platoniker versuchten, ihn aus den Schulen zugunsten Platons zu beseitigen; Franciscus Patricius, † 1593, griff ihn leidenschaftlich an; der rabiate Nominalist Nizolius, † 1575, nannte ihn den Verderber der Philosophie; nicht zu gedenken des Wütens Luthers, der ihn einen Teufel im Fleische, und Narristoteles titulierte. Petrus Ramus, † 1572, versuchte die aristotelische Logik durch ein neues Organon zu verdrängen; die Naturphilosophen, sowohl die zum Monismus neigenden, wie G. Bruno, als die Empiristen, wie Baco von Verulam, verwarfen seine Prinzipien und Methoden. Die Aristoteliker Italiens schadeten dem Ansehen ihres Meisters, indem sie ihn teils im monistischen Sinne des Averroes, teils im nominalistischen des Alexander Aphrodisiensis auslegten, und der Hader zwischen Averroisten und

---

[1]) Näheres in Bd. III, §. 87. — [2]) Gonet Clypeus theologiae Thomisticae, zuerst 1659. I. Disp. 7, de ideis, S. 362 bis 372 der Kölner Ausgabe von 1778.

Alexandristen konnte manchem als die letzte Todeszuckung des Aristotelismus erscheinen. So war es möglich, daß in den maßgebenden Kreisen Roms die Frage aufgeworfen wurde, ob man in den theologischen Bildungsanstalten nicht die platonische Dialektik an Stelle der aristotelischen Logik setzen sollte, eine Frage, die man auch in Frankreich diskutierte. Der Kardinal Bellarmin, von höchster Stelle zu Rate gezogen, entschied sich für Aristoteles, und ebenso schrieb Kardinal Fleury den Anstalten Frankreichs die Einhaltung der überkommenden Lehrweise vor [1]).

Bei dieser bedeutsamen Entscheidung machte sich schon der Umschwung geltend, der in Spanien und Portugal eingetreten war, wo sich seit Mitte des 16. Jahrhunderts eine neue Blüte des Aristotelismus vorbereitet hatte. Diese aber rührt von dem erneuten Eifer her, den man der thomistischen Doktrin zuwandte. „Die auf Wiederherstellung des christlichen Peripatetismus gerichteten Bestrebungen galten hauptsächlich dem Interesse, welches an der Lehre des hl. Thomas genommen wurde. In der gemeinsamen Anerkennung der Autorität desselben begegneten und versöhnten sich Gedankenrichtungen, die sonst nicht eben miteinander stimmten, und selbst die Skotistenschule konnte sich der Macht und dem Ansehen, welches er behauptete, nicht schlechthin entziehen. In jenen Ländern namentlich, welche von den geistigen Bewegungen und Erschütterungen der deutschen Reformation entweder gar nicht erreicht oder doch nur oberflächlich berührt waren, konnte man sich mit ungeteilter Muße und unverkümmertem Vertrauen auf die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der restaurierten peripatetischen Philosophie einem eindringlichen Studium des hl. Thomas hingeben; und so erwuchs aus zweihundertjährigen Bemühungen im Zusammenwirken einer großen Zahl höchst ansehnlicher geistiger Kräfte eine thomistisch-theologische Literatur, die in Absicht auf Großartigkeit der Leistungen, Gründlichkeit und Tiefe der sie beseelenden Überzeugungen als eine in ihrer Art einzige Erscheinung dasteht und zu den herrlichsten

---

[1]) Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, S. 541.

Zeugnissen gehört, welche der in der Kirche waltende Geist der Wahrheit und Erkenntnis, des Rates und der Wissenschaft sich geschaffen hat[1])."

Der gefeierte Lehrer von Salamanca, von dessen Auftreten auch die Blüte dieser Hochschule datiert, Francis de Vittoria, † 1566, steht an der Spitze dieser Bewegung; seine Schulung verdankt er Paris, der alten ruhmreichen Stätte der Scholastik, an der Thomas selbst gelehrt hatte. Vittorias Lehrer daselbst war Peter Crockart aus Brüssel, der wieder von Johannes Major, einem vom Nominalismus bekehrten, begeisterten Thomisten seine Richtung empfangen hatte[2]). Vittoria verband mit der alten strengen Methode die Gefälligkeit der klassischen Darstellung der Humanisten und die historische Behandlungsweise: Veram, quam Parisiis didicerat docendi rationem sectatus theologiam scholasticam non jejune, non inculte ut alias, sed erudite et ornate tractabat, eam ex historia ecclesiastica et ex sanctorum Patrum fontibus adhibito severiori criterio locupletans atque oratione puriori verbisque elegantioribus explicans[3]). Seine Schüler waren die vorher genannten Dominikaner Melchior Canus, Dominicus Soto, letzterer der Erneuerer der thomistischen Gesellschaftslehre; dessen Schüler Franz Toletus, † 1596, führte die neue Lehrweise in der römischen Hochschule ein. Mit ihm tritt die Gesellschaft Jesu in die Bewegung ein; dieser gehört Gabriel Vasques an, † 1603, der Verfasser eines geschätzten Kommentars zur theologischen Summe, und Franciscus Suarez, † 1617, der mit der Erklärung thomistischer Schriften begann, und durch seine Disputationes metaphysicae[4]), sowie durch seine rechtsphilosophischen Arbeiten den höchsten Ruhm gewann. Sein Verhältnis zu Thomas feiert ein Epigramm mit den Worten:

---

[1]) Werner, a. a. O. S. 142 f. — [2]) Das. S. 137. — [3]) Das. S. 138 aus der Geschichte des Dominikanerordens von Echard et Quetif. — [4]) Mit vollem Titel: Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones omnes ad XII libros Aristotelis pertinentes accurate disputantur Tomi II, zuerst 1597.

Quod Thomae illustrat monumenta Soarius, auro
  Additur artificis conspicienda manus:
Certa parum doctâ capiunt ex arte vigorem
  Firmaque de juncto robore robur habent.

Die Jesuiten von Coimbra schufen ein großes Werk zur Aristoteleserklärung, das Collegium Conimbricense, welches die exegetische Tradition von den altgriechischen bis zu den scholastischen Erklärern zusammenfaßt.

Zwei andere große Sammelwerke zur Thomaserklärung gingen von den unbeschuhten Karmelitern von Alcala und von Salamanca aus: das Collegium Complutense und der Cursus Salmanticensium, beide die philosophischen Fragen gleichsehr berücksichtigend wie die theologischen und scholastische mit philologischer Gelehrsamkeit verbindend.

4. In dem regen Geistesleben, welches das Frankreich des 17. Jahrhunderts auszeichnet, bildet auch der Thomismus, vornehmlich von den Dominikanern und den Jesuiten vertreten, einen Faktor, um so mehr, als er innerhalb der sich geltendmachenden Denkrichtungen eine vermittelnde Stellung einnimmt: seine Anhänger haben mit Malebranches Augustinismus Fühlung, für Cartesius' Streben nach mathematisch-exakter Philosophie Verständnis und stimmen mit Gassendi wenigstens in dem Festhalten der sinnlichen Gewißheit überein.

Malebranches Lehre wurzelt in der religiösen Spekulation der Väter des Oratoriums, „jener christlich-platonischen Akademie von priesterlichen Verehrern des hl. Augustinus“, welche auch die cartesianische Philosophie ihren Anschauungen anzugleichen unternahmen. „Der Grundgedanke, ihre Theorie von dem Schauen aller Dinge in Gott ist augustinisch, die entschiedene Betonung der Allgemeingültigkeit, Ewigkeit und Notwendigkeit der Verstandesbegriffe, die unabhängig von der verworrenen Sinneserkenntnis ihre Wahrheit behaupten müssen, klingt platonisch; an der in Gott gesetzten intellegiblen Ausdehnung, in welcher alle rein begrifflichen Eigenschaften und Beziehungen jenes sinnlichen Einzeldinges beschlossen

sind, wird der Einfluß der vorherrschend mathematischen Denk- und Anschauungsweise des Cartesius und überhaupt des ganzen Zeitalters nicht zu verkennen sein[1]).

Die Lehre, daß wir alle Dinge in Gott wissen, konnten sich die Thomisten in dem Sinne aneignen, in dem sie die Quaestiones de veritate fassen, dagegen mußte ihnen jene Fassung der Begriffe extrem-realistisch und intellektualistisch erscheinen, und ebensowenig konnten sie die Preisgebung der sinnlichen Gewißheit gut heißen, in welcher sich die Oratorianer Cartesius anschlossen. Wenn Malebranche erklärte, Cartesius' Lehren wögen alles auf, was vordem geleistet worden, so mußte dies Besonnenere ihm abwendig machen, weil es gegen die Pietät und die geschichtliche Wahrheit verstößt; historischer Sinn konnte auch das springende Zurückgreifen auf Platon und Augustinus ohne Rücksicht auf die dazwischen liegende Entwickelung nicht gutheißen. Erwägungen dieser Art wiesen Bossuet, einen der genialsten Männer jener Zeit, auf Thomas hin: „Keiner Schule angehörig, fand er in seiner Seele etwas mit der erhabenen Denkart des großen Thomas Aquinas Verwandtes und würdigt in diesem Sinne die eigentümlichen Vorzüge der platonischen, wie der aristotelischen Weisheit; die tiefsinnigsten Gedanken der Theologie findet er bei dem hl. Augustinus, die vornehmste Autorität der Schule ist ihm der hl. Thomas; in der Frage von den Universalien erklärt er sich in thomistischem Sinne mit ausdrücklicher Zurückweisung der skotistischen und nominalistischen Ansicht[2])."

Gegen Cartesius und Gassendi, den Erneuerer des Atomismus, traten die Thomisten polemisch auf: Guerinois, Dominikaner und Professor in Bordeaux[3]), ergreift für die Beibehaltung der formae substantiales gegenüber der Entwertung des Dingbegriffs durch jenen Philosophen das Wort[3]). Die Form als constitutivum rei et ejus ab omnibus aliis distinctivum sei ein unentbehrlicher Begriff, und was sie leistet, könne weder die cartesianische

---

[1]) Werner, a. a. O. S. 587. — [2]) Das. S. 613. — [3]) Jac. Casim. Guerinois O. P. Clypeus philosophiae Thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores. Ven. 1700, Tomi VII in 8°.

complexio accidentium, noch die Gassendische Atomengruppe gewähren. Der schwache Punkt der cartesianischen Physik, die Alteration des Substanzbegriffes, wird hier[1]) als solcher erkannt; ebenso der Widerspruch aufgedeckt, daß Cartesius für den Menschen die Seele als Form gelten läßt, aber sie anderen Lebewesen, die er als Maschinen ansieht, abspricht[2]).

Ein anderer Thomist, der Dominikaner Johannes Syri, kehrt sich besonders gegen die erkenntnistheoretische Grundlage der neuen Lehre[3]). Er sagt derb: „Cartesius' Philosophie ist eine Mischung und ein Aggregat aus einer Menge von Irrtümern der alten Philosophen: manches schöpfte er aus Demokrit, anderes aus Pyrrho, und er gehört der Sekte an, welche man heute Dubiistae nennt." Mit Anspielung auf Cartesius' Vornamen Renatus bemerkt er: Nomine Renatus renasci fecit eorum jamdudum oblivione sepultas levitates[4]). Die Verkehrtheit des Prinzips, man müsse einmal an allem, was im Leben als das Gewisseste gelte, zweifeln, und der Subjektivismus, der in der Gleichsetzung der Wahrheit mit der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntnis liegt, wird treffend dargelegt; die Ansicht, daß Gottes Wahrhaftigkeit die Richtigkeit unserer Erkenntnis garantiere, wird als das Gegenstück zu der Lehre der Glaubensneuerer: quod nostrum peccatum refunderetur in Deum bezeichnet[5]).

Daß der thomistische Kritiker mit seinem Urteile nicht allein stand, zeigte die Äußerung des gelehrten Huet, Bischof von Avranches, welcher urteilte, Cartesius bringe nichts Neues; den methodischen Zweifel, das Kriterium der Evidenz, die Regeln der Methode habe er von Augustinus und Aristoteles, seinen Gottesbeweis von Anselmus, seine Lehre, daß die Sinneswahrnehmung nur subjektiv sei, von Protagoras und den Cyrenaikern. Auch

---

[1]) Ib. III, p. 97—125; vgl. unten §. 84, 4. — [2]) Ib. III, p. 27 sq. — [3]) Jo. Syri Universa philosophia aristotelico-thomistica veterum recentiumque praesertim Maignani, Cartesii, Gassendi etc. placita non segniter excutiens IV partes. Ven. 1719 fol. — [4]) L. l. I, p. 146. — [5]) Werner, a. a. O. S. 617.

Leibniz sieht in dem von Cartesius verschmähten Altertum dessen Bezugsquelle: où Mr. Descartes a pris une bonne partie de ses meilleures pensées[1]).

Der Jesuit Gabriel Daniel, als Historiker und als Apologet seines Ordens gegen die Angriffe Pascals bekannt, griff Cartesius' Lehre in geistreich-humoristischer Weise an; den von diesem aufgestellten Beweis für das Dasein Gottes wies er als einen Paralogismus nach[2]).

Doch verhalten sich die Vertreter der Scholastik keineswegs schlechthin ablehnend gegen Cartesius und selbst gegen die Atomisten. Der Jesuit Roderich de Arriaga, der in Prag lehrte, † 1657, sucht eine Mittelstellung zwischen den Aristotelikern und den Vertretern der Massenteilchen[3]), und die Geschichte des Atomismus hat mehrere seiner Ordensgenossen zu verzeichnen. Der eifrige Betrieb der Mathematik und Physik, dem der Jesuitenorden oblag, wies ihn auch auf solche einschlägige Werke hin, die auf abweichenden Grundansichten ruhten; zudem machte sich geltend, daß beide Wissenschaften, wenngleich in dem altscholastischen Systeme wenig ausgebildet, doch keineswegs gering bewertet waren; dem Geiste des Thomismus widerstrebt weder die Vertiefung in die materia intellegibilis der Mathematik, noch die Erforschung der Formen und Gesetze der Sinnenwelt, da ihm ja die sensibilia intellecta als das eigentliche Sehfeld des menschlichen Geistes galten[4]). So fehlte es nicht an Bindegliedern nach allen Seiten, und wenn die gelehrte Welt Frankreichs in jener Zeit, trotz aller Gegensätze und Debatten, doch keine Zerklüftung zeigt, so ist ein Grund dafür ohne Frage in dem Ansehen zu suchen, welches der Thomismus bei allen Parteien genoß und vermöge seiner Vielseitigkeit genießen konnte[5]).

---

[1]) Werner, a. a. O. S. 617. — [2]) G. Daniel Iter per mundum Cartesii. Amstel. 1694, p. 160 sq.; vgl. Werner, a. a. O. III, S. 445 und Werner, Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 1861, I, S. 420 f. — [3]) Werner, Der hl. Thomas III, S. 140 und 565. — [4]) Oben §§. 71, 5 und 72, 5. — [5]) Der Gegenstand wird in Bd. III, §§. 91 und 92, wieder aufzunehmen sein.

5. Den Deutschen etwas zu gewähren, was die Franzosen besaßen, schwebte dem genialen Leibniz als Aufgabe vor, den eigene Studien und der Verkehr mit französischen Gelehrten auch zu einer gewissen Würdigung der thomistischen Lehre führten. Er sagt, daß Cartesius der scholastischen Philosophie viel danke und daß sie „viel Gutes in sich hat, wenns nur ausgeklaubet wäre“ [1]), und mit einer für seine Zeitgenossen wenig schmeichelhaften Wendung: „Ich scheue mich nicht zu behaupten, daß die älteren Scholastiker so manchem unserer Zeitgenossen (hodierni) an Scharfsinn, Gediegenheit, Bescheidenheit und einem Weitblicke, der sie bewahrt, sich in Nutzloses zu verlieren, bedeutend überlegen sind. Denn manche unserer Zeitgenossen gehen, sobald sie etwas zur Ergänzung der Älteren beibringen können, wäre es auch kaum des Druckes wert, nur darauf aus, die Ansichten in Masse aufzuzählen (ut allegata opinionum cumulent), zahllose vorwitzige Fragen aufzuwerfen, ein Argument in viele zu spalten, die Methode zu wechseln, neue und immer neue Ausdrücke zu stempeln, wobei dann die Masse unserer dickleibigen Bücher zustande kommt“ [2]) — fast die nämlichen Vorwürfe, welche tendenziöse Beschränktheit der Scholastik machte. Von Thomas sagt er an anderer Stelle: „Thomas von Aquino ist ein Autor, der es liebt, auf festem Boden fortzuschreiten“ (qui a coutume d'aller au solide [3]) und bei der Besprechung der substantialen Formen, die er in modifizierter Gestalt zu erneuern unternimmt: „Wir Modernen werden St. Thomas und anderen großen Männern jener Zeit nicht gerecht; die Ansichten (sentiments) der scholastischen Philosophen und Theologen haben weit mehr Gediegenheit (solidité) als man sich träumen läßt, wenn man sie nur in der rechten Weise und am rechten Orte heranzieht. Ich bin überzeugt, daß man, wenn ein exakt geschulter sinnreicher Kopf (esprit exact et méditatif) sich die Mühe nähme, ihre Gedanken klarzustellen und nach Art der analytischen Geometrie zu ordnen, einen

---

[1]) Brief an Wagner Op. phil. ed Erdmann, p. 424. — [2]) De stilo phil. Nicolii, Op. phil., p. 68. — [3]) Théodicée II, No. 330.

Schatz von hochwichtigen und durchweg demonstrierbaren Wahrheiten gewinnen würde [1])."

„Leibniz", bemerkt Werner, „wollte mit der Theologie nicht brechen; dieselbe stand vielmehr vor seinen Augen groß und ehrwürdig da... In seiner Anerkennung einer durch alle Zeiten fortlaufenden philosophia perennis, die, erhaben über den Streit der Schulen, alle großen Denker zu ihren Trägern zähle, würdigte er das Gute und seinem Geiste Verwandte, wo er es fand, und so befragte er auch die scholastischen Theologen nicht bloß in theologischen Materien, sondern wies keinen ihrer Sätze zurück, der ihn von seinem Standpunkt Wahres zu enthalten schien, und gefiel sich besonders darin, seine Monadologie mit den hergebrachten Traditionen der scholastisch-peripatetischen Lehre zu vermitteln, wobei er freilich das eine oder andere Mal seine eigene Ansicht in dieselbe hineinschaute, so z. B. wenn er in Thomas' Ansicht über die Tierseele bereits eine leise Andeutung seines Monadismus entdeckt. Der von ihm im Streite gegen Clarke entwickelte Zeitbegriff stimmt fast wörtlich mit einer darauf bezüglichen Stelle bei Thomas zusammen [2])." „Es mußte ihn die durchgebildete theologische Reflexion des thomistischen Systemes fesseln, aus welcher er in der Tat nicht Weniges geschöpft hat, um seinem eigenen Gedankensysteme einen religiös-philosophischen Abschluß zu geben, obschon dieser zur monadologischen Grundlage des Systems nicht recht stimmen will [3])." Ja diese Grundlage selbst möchte er in der scholastischen Lehre wiederfinden. Er schreibt an den Jesuiten des Bosses, Professor der Philosophie in Köln: Mea doctrina de substantiâ compositâ videtur esse ipsa doctrina scholae peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit: sed has addo, nullo ipsius doctrinae detrimento [4]).

Man kann sagen, daß der Thomismus ein Faktor in Leibniz' Spekulation war, zumal da eine gewisse Verwandtschaft derselben

[1]) Discours de métaphysique in A. Foucher Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz. Paris 1857, p. 341; vgl. unten §. 84, 7. — [2]) Werner, Der hl. Thomas III, S. 688; Leibniz, Op. phil. p. 125 u. 734. Thom. Sum. phil. II, 35 u. Opusc. p. 44. — [3]) Werner, a. a. O. S. 678. — [4]) Op. phil. p. 740.

mit jenem bestand[1]), aber Leibniz suchte zugleich den Anschluß an andere Denkrichtungen, die mit der christlichen Philosophie unvereinbar sind. Er verkannte, daß ein wirklicher Anschluß an Thomas nur unter Darangabe seiner nominalistischen Denkweise möglich war; er drang nicht zu dem Kern der aristotelisch-thomistischen Lehre vor, zu der Würdigung des Begriffes der Form als Bindeglied von Erkennen und Sein, und ebenso blieb ihm die Lehre vom tätigen Verstande unverstanden, die das Füreinandersein von Sinn und Geist feststellt, ein Verhältnis, das er in seiner Ansicht, daß sich Sinnes- und Verstandeserkenntnis nur wie verworrenes und deutliches Wissen unterscheiden, vollkommen verfehlt. Bei allem Streben, sein eigenes Denken der philosophia perennis anzureihen, fehlt Leibniz doch die Gesinnung, von den Weisen der früheren Zeit mit Hingebung zu lernen und sich ihnen innerlich zu konformieren; er vermißt zwar Tradition und fordert sie, aber sie ist kein lebendiges Element in ihm; von dem Erbgute der christlichen Weisheit und von der Art, wie es Thomas verwaltet und gestaltet hat, hat er keine Vorstellung; dieser ist ihm ein respektabler Zeuge, aber das Zeugenverhör behält sich der große Leibniz doch selber vor.

Leibniz Schüler Christian Wolff ist wie sein Meister mit den Scholastikern nicht unbekannt und nimmt in sein System manche ihrer Bestimmungen auf, so den Formbegriff, die Transzendentalien, die Vollkommenheitsidee u. a. Ja, sein ganzes Unternehmen hat etwas dem der christlichen Denker Verwandtes; man hat ihm nicht mit Unrecht zugeschrieben, daß er etwas der Scholastik entsprechendes auf protestantischem Boden begründen wolle. Er will durch seine Philosophie gewisse Überzeugungen sicherstellen, die nicht bloß Einsichten, sondern Lebensnormen sind, er geht auf systematische Ausgestaltung seiner Lehre aus, er weist der Logik eine hervorragende Stelle zu und behandelt die Ontologie und rationale Theologie mit Würdigung ihrer Bedeutung, er erneuert die Lehre von der causa formalis, welche dem Dinge Dasein und

---

[1]) Oben §. 78, 5.

Unterscheidbarkeit gibt [1]). In der äußeren Form nähern sich die Darstellungen der Wolffschen Metaphysik, besonders übersichtliche wie unter andern Baumgarten eine gegeben hat, den Kompendien der Scholastiker so sehr, daß man sie für Varianten dieser halten möchte; aber näher betrachtet zeigen sie doch weitgehende Verschiedenheit. In den Überzeugungen, die Wolff sicherstellen will, ist ein Glaube an übervernünftige Wahrheiten nicht vertreten; die rationale Theologie gilt, wenngleich nicht ausgesprochenerweise, als der Kern der Theologie; in der Ontologie fügen sich der Leibnizsche Unterbau und die scholastischen Zutaten nicht aneinander, Monade und Form schließen sich aus, die Meinung, daß die Sinneserkenntnis ein verworrenes Denken sei, verdirbt die Erkenntnislehre; die Ethik, des Gesetzesbegriffes entbehrend, hat an der Vollkommenheit keinen genügenden Fußpunkt. So ist diese Lehre eine Scholastik ohne Glauben, ohne einhellige ideale Prinzipien, ohne den Geist jenes Sinnliches und Übersinnliches bindenden Realismus, also — keine Scholastik und trotz der achtungswerten Absichten ihres Begründers doch wert, von der durch Kant heraufgeführten Revolution weggefegt zu werden.

In der bedingten und eingeschränkten Form, in der Leibniz und Wolff dem Thomismus stattgeben, kann dieser seine Segenskräfte nicht entfalten. Beide Philosophen wollten aufbauen und mußten darum unwillkürlich den Blick auf die großen Geistesbauten des christlichen Mittelalters richten, aber die Mächte, welche daran gebaut, wollten sie sich fernhalten, und dieser Widerspruch machte ihre Unternehmungen hinfällig [2]).

6. Das 18. Jahrhundert, die Periode der **Aufklärung**, des Subjektivismus, der Revolution steht so sehr im Gegensatze zu jenen Zeiten, in welchen die christliche Weisheit ihre spekulative Form gewann, daß hier nicht einmal von einem Verhältnisse der Philosophie jener Periode zum Thomismus die Rede sein kann. Die Lehre **Kants**, in der sich der Geist des Jahrhunderts zu=

---

[1]) Ontologia §. 944 sq. — [2]) Näheres Bd. III, §. 95.

sammenfaßt, bildet den Gegenpol des Thomismus; wenn dieser die idealen Prinzipien nach ihrer objektiven Geltung würdigt und zum Zusammenwirken vereinigt, zieht Kant alles ins Subjektive und zerreißt das Zusammengehörige. Wäre Kant in der Geschichte der Philosophie auch nur einigermaßen bewandert gewesen, so hätte er in dem scholastischen Realismus die Stelle erkennen müssen, gegen die bei seinem Zerstörungswerke der Hauptangriff zu richten war; da er aber nur das Nächstliegende überblickte, so macht er die Wolffsche Lehre zu seinem Angriffsobjekte. Aber er wird unwillkürlich darüber hinausgeführt, wie sich denn das Unwillkürliche in Kants Philosophieren bei seinem Mangel an Orientierung allenthalben geltend macht. Bei seinem Vorhaben, die idealen Prinzipien zu subjektivieren, greift Kant nach allen Seiten aus und zieht so auch Scholastisches in weiterem Umkreise als selbst Wolff herbei. Da wird wieder von transzendental und a priori gesprochen, von konstituierenden Kategorien und Formen — sogar den Satz forma dat esse zieht Kant gelegentlich heran — ebenso von Ideen, vom Gesetze, von der Freiheit, vom guten Willen, vom Zwecke usw., so daß sich die von der vorausgegangenen Philosophie verzettelten idealen Prinzipien hier alle wieder zusammenfinden, freilich nur auf der Anklagebank, um nach einem tumultuarischen Rechtsverfahren ihrer Selbständigkeit verlustig erklärt und dem omnipotenten Subjekte als Besitz zugesprochen zu werden. Auch in den psychologischen Bestimmungen greift Kant über seine nächsten Vorgänger auf Älteres zurück; wenn bei Leibniz und Wolff die Gegensätze von Sinnes- und Verstandeserkenntnis und von Erkenntnis und Wille abgeschwächt werden, treten sie bei Kant so stark hervor wie bei den Scholastikern, nur besteht der Unterschied, daß diese auf den Nachweis der Zusammenwirkung der Seelenkräfte ausgehen, die sie als dem Wesen der Seele erflossen ansehen, während Kant ein Wesen der Seele leugnet und ihre Kräfte in einer Weise spielen läßt, die Herbart witzig als bellum omnium contra omnes bezeichnet hat[1]).

[1]) Näheres Bd. III, §. 101 f. Neuerdings hat man Kant als den modernen Philosophen dem mittelalterlichen Aquinaten gegenüberzustellen unter-

Die Öde, welche die Kantsche Revolution geschaffen hatte, trostlos im eigentlichen Sinne des Wortes, suchten seine Nachfolger einigermaßen wieder in eine bewohnbare Gegend zu verwandeln, und es zeigt sich bei ihnen das Streben zur Wiedergewinnung der idealen Prinzipien. Aber als Stützpunkt bot sich nur der Monismus dar, dem die Kantsche Lehre selbst entgegentrieb, und den Kultus der autonomen Vernunft steigerte man im Grunde noch, insofern Hegel ihr selbst die Logik zum Opfer brachte, welche er mit der Dialektik des sich selbst bewegenden Begriffes vertauschte. Aber der bessere Gehalt dieser Bestrebungen machte auch christlichen Denkern, wie Fr. Baader und A. Günther, Mut, an sie anzuknüpfen; sie konnten nur den rationalistischen Zug der ganzen Gedankenbildung nicht überwinden; sie verfielen einerseits der Lockung, die christlichen Mysterien zu konstruieren und unterschätzten anderseits die Sinneserkenntnis als Grundlage des Denkens. Sie suchten wohl Fühlung mit der patristischen Spekulation, aber wiesen die Scholastik ab, der sie ein Haften am Äußeren, Vernachlässigung des Selbstbewußtseins, sogar Sensualismus vorwarfen. Hier konnte nun die Thomistenschule wieder einsetzen und die Vorwürfe gegen „die Philosophie der Vorzeit" abweisen, wie dies Joseph Kleutgen in seinem so betitelten Meisterwerke getan hat. Der Thomismus konnte das Korrektiv bieten, da er die Mittelstellung der rationalen Erkenntnis zwischen der übernatürlichen und der sinnlich-natürlichen zum besonderen Gegenstand der Untersuchung macht und seine Lösung des Problems als die einzige, der christlichen Grundanschauung entsprechende nachweist[1]).

Liegt hier das Korrektiv in der Mäßigung der Ansprüche der Vernunft, so fiel anderwärts dem Thomismus die umgekehrte

---

nommen; so R. Eucken in der Schrift: „Thomas von Aquino und Kant; ein Kampf zweier Welten", 1901. Eine Erwiderung darauf enthalten des Verfassers Vorträge: „Thomismus und Kantianismus als Ausprägung zweier Weltanschauungen", im Abriß wiedergegeben im „Bericht über die Philosophatkurse in Salzburg, 1904". Salzb. Kath. Buchh. Der erste der Vorträge ist im Wortlaut abgedruckt in der Lit. Beil. der Köln. Volkszeitung, 13. Oktober 1904.

[1]) Näheres Bd. III, §. 120.

Aufgabe zu, die Rechte der individuellen Vernunfttätigkeit in Schutz zu nehmen. In Frankreich, wo die Revolution einen Vernunftkultus im buchstäblichen Sinne getrieben und alle Autorität und Tradition auszurotten versucht hatte, machte sich bei tieferen und edleren Naturen eine Gegenbewegung geltend, welche, der Vernunft völlig mißtrauend, alle Erkenntnis auf die göttliche Autorität und die Tradition zurückführte. Joseph de Maistre, welcher diesem Traditionalismus den Boden bereitet, denkt die Vernunfttätigkeit auf das Engste an die Sprache geknüpft, diese aber faßt er als ein Erbgut, das letztlich auf göttliche Eingebung zurückgeht; Bonald macht die Offenbarung zum Kriterium aller Erkenntnis und spricht der individuellen Vernunft nur die Fähigkeit zu, die ihr überlieferte Wahrheit zu ergreifen, nicht aber die, sie zu erweitern. Bonetty macht in diesem Sinne den Scholastikern den Vorwurf der Überschätzung der Vernunft und der Vorbereitung des Rationalismus. Hier erwuchs den Hütern der christlichen Philosophie die Aufgabe, der Vernunft ihre Stelle zu sichern: Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit[1]); es galt, der individuellen Tätigkeit ihr Recht zu wahren und auf den Einklang der erkennenden Funktionen bei den echten Scholastikern hinzuweisen. Die Verständigung konnte sich auf dem Boden des Thomismus, den jene Männer würdigten, vollziehen; de Maistre erkennt an, daß dieser die Grundlage für die spekulative Forschung darbiete: Thomas sei der Meister der Schule, in welcher man gelernt haben muß, ehe man zu selbständigen Denkversuchen fortschreitet[2]).

Der Traditionalismus, seines religiösen Charakters entkleidet, ist Historismus, die Denkrichtung, welche nur den wechselnden geschichtlichen Gebilden nachgeht, aber sich nicht Rechenschaft gibt, wie diese in der menschlichen Natur begründet sind, untersucht, was Rechtens ist, aber der Frage ausweicht, was das Recht ist,

---

[1]) Denzinger Enchiridion, No. 1508. — [2]) Werner, a. a. O. S. 776, und unten Bd. III, §. 118.

die Religionen erforscht und vergleicht, aber auf die Frage nach dem Wesen der Religion nur unzureichende Antworten hat. Sie ist ein Erzeugnis der spekulativen Erschlaffung, nicht ungesund, aber unkräftig, einer Ranke gleichend, welche am Boden kriecht, weil ihr das Geländer fehlt, an dem sie zum Lichte aufklimmen könnte; als solches kann ihr aber nur eine Philosophie dienen, welche die ideale Natur des Menschen versteht und zugleich der geschichtlichen Realität gerecht zu werden weiß [1]).

7. „Entschiede über den Wert einer Schule", sagt J. E. Erdmann, „nur die Zahl ihrer Anhänger und ihr langer Bestand, so könnte keine sich messen mit der der Albertisten, wie sie ursprünglich, oder Thomisten, wie sie später genannt wurden; bis auf den heutigen Tag gibt es solche, die in Thomas die Inkarnation der philosophierenden Vernunft sehen [2])." Verstehen wir den letzten hyperbolisch-widersinnigen Ausdruck [3]) in dem Sinne, in welchem de Maistre in der vorher angegebenen Stelle vom hl. Thomas spricht, so hat der Satz seine Richtigkeit. Man kann bei Erdmann den Eindruck gewinnen, als wären jene Thomasverehrer vereinzelte Sonderlinge, verlorene Posten, welche die Geschichte vergessen hat; werfen wir aber einen Blick auf die Arbeit zurück, welche die Thomistenschule in dem sechshundertjährigen Zeitraume ihres Bestehens geleistet hat, so wird diese Ansicht ihre Berichtigung finden. Was die Dauer einer Lehre als Instanz für ihren Wert anbetrifft, so ist sie freilich eine solche nicht schlechthin, da es auch langlebige Irrtümer gibt. Aber auch diese sind geeignet, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, weil ihre Dauer immer auf tiefere Grundlagen zurückweist. Der Pantheismus oder Monismus, der uns in der Geschichte mehr als

---

[1]) Vgl. Bd. III, §. 113, 6. — [2]) Grundriß der Geschichte der Philosophie 1869, 1², S. 361. — [3]) Der vielleicht eine Anspielung ist auf P. Venturas Äußerung in seiner Schrift La ragione filosofica e la ragione cattolica I, p. 169: San Tomaso, qual uomo! qual genio! Gli è la ragione umana inalzata alla sua più sublime potenza . . . Si può dire di san Tomaso, ciò che sant'Agostino diceva di san Girolamo: Nemo scivit, quod Thomas ignoravit. Die ganze Stelle abgedruckt bei Werner, a. a. O. S. 462.

einmal als perennierend entgegentritt, hat in einem Bedürfnisse der menschlichen Natur seine Wurzeln, wenngleich einem unerleuchteten. Die echte philosophia perennis, welche mit den Weisen anhebt, die Pythagoras als die alten verehrte, und im griechischen und christlichen Idealismus sich hinbreitet, entstammt aber einem erleuchteten Bedürfnisse der Menschennatur, und ihre Dauer ist nicht eine Absonderlichkeit, sondern in der Sache begründet. Ihr Fortbestand ist kein Vegetieren, sondern ein Leben und Wirken, jene Abfolge von Weisen und Denkern hat an der Geschichte des Geisteslebens mitgearbeitet, die Last der Geschichte getragen, ihre Unbilden überstanden. So ist auch ihre Neubelebung im 19. Jahrhundert, zu welcher die Enzyklika Aeterni Patris vom 4. August 1879 weite Kreise aufrief, keine Sache der Willkür, sondern die Frucht der ganzen vorausgegangenen Entwickelung[1]).

Tieferen Blick als Erdmanns verdrossene Bemerkung zeigen die Worte, mit denen Karl Werner den ersten Band seines großen Werkes über den hl. Thomas schließt: „Wir wüßten keinen Philosophen zu nennen, welcher einer so zahlreichen, in ununterbrochener Folge fortbestehenden Jüngerschaft sich rühmen könnte; ihm aber ward sie zuteil, weil er nicht bloß mit Platon und Aristoteles Tiefes und Großes dachte, sondern weil der Geist des hl. Paulus und hl. Augustinus aus ihm redete, und weil er die gesamte Wissenschaft der ihm vorausgegangenen Gotteszeugen und Gottesweisen mit weitstrebendem, hohem Geiste umfaßte und harmonisch vermittelt in sich trug."

---

[1]) Vgl. Bd. III, §. 120, 5 und 6.

XII.

Der scholastische Realismus als Hüter der idealen Prinzipien.

Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae. 1. Timoth. 6

§. 80.

Die angebliche Selbstauflösung der Scholastik.

1. Den heute gangbaren Darstellungen der Geschichte der Philosophie liegt die rationalistische Ansicht zugrunde, daß der Glaube ein unentwickeltes Wissen, die Religion eine unreife Metaphysik, die Theologie eine Philosophie im Larvenzustande sei, und daß daher solche Zeiten, in welchen der Glaube die Spekulation mitbestimmt, nur die Bedeutung von vorbereitenden Perioden haben; so habe, ist die Meinung, die phantastisch-mystische Spekulation des Morgenlandes der aufgeklärten der Griechen als Vorstufe gedient und so die vom Dogma und der Hierarchie eingeengte Scholastik der voraussetzungslosen, autonomen der Neuzeit. Einen spekulativen Einschlag spricht man dem Gedankengewebe der christlichen Denker des Mittelalters nicht ab, aber findet ihn in den aus dem Altertume aufgenommenen Elementen, besonders im Aristotelismus. Den großen Scholastikern sei es noch gelungen, Glauben und Denken, Dogma und Aristotelismus zu binden, bei ihren Nachfolgern aber sei die Zersetzung des Unvereinbaren eingetreten, das rational-gestaltete

Dogma habe die Geister nicht mehr befriedigt; die Mystiker haben den Glauben in das Innere zu retten gesucht, die Nominalisten der Vernunft die Bahn geöffnet: „So war die mittelalterliche Philosophie schon in sich selbst zerfallen, als die Mächte der neueren Zeit kamen, um sie zu zertrümmern; ihr Verfall wird daher von ihr selbst hergeleitet werden können [1]).“

Diese Ansicht entspricht nun den Tatsachen in keiner Weise, sondern entspringt vorgefaßten irrigen Meinungen. Die Philosophie der Griechen hat ein wurzelkräftiges religiöses Element, von dem sie ausgeht, das ihre vollkommensten Erscheinungen wesentlich mitbestimmt, und zu dem sie zurückkehrt. Das christliche Denken andererseits trägt von Haus aus eigene spekulative Elemente in sich und assimiliert mittels derselben die antike Gedankenbildung und sie kommen auch dem Aristotelismus wahlverwandt entgegen. Die echten Scholastiker gehen nicht auf Rationalisierung des Dogmas aus, sondern behalten die Mysterien dem Glauben vor, wie schon die großen Alten eine nicht von der Reflexion zu erschöpfende, auf Gottesstimmen zurückgehende Hinterlage ihres Denkens anerkennen; die Hierarchie schnürt das Denken nicht ein, sondern wacht über die Heilsgüter, deren Antasten durch die Willkür sie wehrt; sie fördert dadurch die echte Philosophie, die sie als Beraterin würdigt. Diese bleibt in den Schulen der großen Scholastiker, in den Lehranstalten und selbst im Leben der Kirche erhalten, auch als innerhalb der Kirche einseitige mystische und dialektische Denkrichtungen aufkommen. Solche werden in allen ihren Formen bekämpft und überwunden, so daß der Realismus das Feld behält und neu erstarkt. Die Art, wie der Thomismus im 16. und 17. Jahrhundert Spekulation und Forschung mitbestimmt, können einem Unbefangenen wahrlich nicht den Eindruck des Scheinlebens einer innerlich abgestorbenen Sache machen. In derselben Zeit werden die Werke der alten Scholastiker neu herausgegeben, wird ihr Zusammenhang mit den Griechen und den Kirchenvätern untersucht und eine Ergänzung

---

[1]) H. Ritter, Geschichte der Philosophie VIII, S. 689.

dessen, was sie geboten, unter pietätsvoller Wahrung ihres Erbes unternommen.

Diese Tatsachen haben sich nun auch dem Blicke der Geschichtsschreiber nicht ganz entzogen: „Wenn wir“, sagt Ritter, „billig denken, so werden wir auch wohl gestehen, daß die Fortdauer dieser Dinge nicht ohne Grund ist. Der Abfall der neueren Philosophie vom scholastischen Systeme, mit der religiösen Abneigung, mit dem Abfalle von der Hierarchie versetzt, war zu jäh, als daß man in ihm hätte besorgt sein sollen, alle Früchte der früheren Untersuchung für die Philosophie zu retten. Noch immer möchte es gut sein, daß katholische und protestantische Theologie sie im Gedächtnisse der Menschen erhielt; daß aber der Realismus dabei die Hauptrolle spielte, scheint ein deutlicher Fingerzeig zu sein, daß in ihm die eigentlichen Ergebnisse der scholastischen Philosophie sich ausgebildet hatten[1].“

Jenes Zerfallen oder Zertrümmertwerden der Scholastik wird also in etwas restringiert, aber das „im Gedächtnisse der Menschen Erhaltene“ gilt Ritter doch nur für ein interessantes Überbleibsel, eine nicht zu übersehende Notiz der Klio, und er nennt die die Scholastik fortführende Philosophie „Nachsprößlinge“ derselben, „Bewegungen in kleinen Kreisen, die vom allgemeinen Gang der Wissenschaft sich fern hielten“. Schon ein flüchtiger Blick auf die Blüte, welche die Philosophie im 16. und 17. Jahrhunderte auf der Pyrenäischen Halbinsel erlebte, auf die Mitwirkung augustinischer und thomistischer Ideen in dem wissenschaftlichen Leben Frankreichs und selbst Englands, auf die Stellungnahme Leibniz' dazu und Wolffs die Scholastik kopierendes System — genügt, um Ritter zu berichtigen. Treffend bemerkt Kleutgen zu dessen Äußerung: „Mit weit mehr Recht könnte man von den Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts, denen unsere Geschichtsschreiber alle ihre Aufmerksamkeit schenken, wie von vereinzelten Sprößlingen, in welchen der Geist der neuen Zeit aufzukommen suchte, reden, und

---

[1]) H. Ritter, Geschichte der Philosophie VIII, S. 681.

die Bewegungen, die sie hervorbrachten, Bewegungen in kleinen Kreisen nennen, welche den allgemeinen Gang der Wissenschaft nicht ändern konnten, bis ihnen im vorigen Jahrhunderte der überhandnehmende Unglaube und zuletzt Gewalt und Kabalen zu Hilfe kommen [1])."

2. Die Ansicht von der Selbstauflösung der Scholastik widerstreitet aber nicht bloß dem Tatbestande, sondern verrät sich auch durch unannehmbare Konsequenzen als falsch. Die Überzeugung der Scholastiker, daß zwischen Glaube und Wissen ein Einklang besteht, fußt auf der Vereinigung des Offenbarungs- und des Weisheitsgehaltes in der Heiligen Schrift, zumal dem Neuen Testamente. Ist jener Einklang ein Wahn, so ist auch diese Vereinigung in Abrede zu stellen, dann ist aber der Todeskeim nicht erst in der Scholastik zu suchen, sondern im Christentume, eine unabweisliche Folgerung, vor welcher manche der Vertreter jener Ansicht von der Selbstauflösung doch zurückschrecken. Andere allerdings haben diese Folgerung selbst gezogen; sie sehen in dem Offenbarungsgehalte des Neuen Testamentes jüdische Mythologie und in dem spekulativen Elemente desselben allerlei durch Philon vermittelte Philosopheme. Damit wird der der Scholastik vorgerückte Synkretismus wenigstens in die Quelle zurückverlegt, und jene erscheint insofern gerechtfertigt, als sie alsdann das in der Heiligen Schrift Angelegte nur weitergeführt hat. Wie aber ein Amalgam, zu welchem damit das Christentum erniedrigt wird, die weltgeschichtlichen Wirkungen hervorbringen, auch nur eine lebenskräftige Philosophie erzeugen konnte, bleibt dann unerklärt. Der Islam und seine Spekulation zeigen die geringe Tragweite solcher Gebilde. „Ein Synkretismus", bemerkt Erdmann richtig, „wie der Islam, trägt keinen Entwickelungskeim in sich; ebensowenig die Philosophie derer, die sich zum Islam bekennen [2])." Man kann allgemein sagen: Das Gesetz der organischen Natur hat auch für die Geschichte Geltung, daß Bastarde unfruchtbar sind.

---

[1]) Die Philosophie der Vorzeit I², S. 317. — [2]) J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I², S. 298.

Aber auch in anderem Sinne wächst der Vorwurf der Selbstauflösung der Scholastik über diese hinaus. Ist eine solche wirklich eingetreten, so hat sich auch alle ältere Philosophie aufgelöst, da diese in die Scholastik eingegangen ist. Was Platon und Aristoteles gedacht und geschaffen, hat bei den Kirchenvätern seine Stätte gefunden, die Gedankenwelt dieser haben die Scholastiker geerbt, gehütet und erweitert, und dies Ergebnis zweitausendjähriger Arbeit sollte sich in der kurzen Zeit der Spätscholastik aufgelöst und der Auflösung wert gezeigt haben? Es wäre ein seltsames Verhältnis von Kraftaufwand und Ergebnis, wenn das wundervolle Gewebe, an dem die Generationen der Weisen gearbeitet haben, und in welches die köstlichsten Stoffe, die das Geistesleben besitzt: die christliche Weisheit und der griechische Idealismus, die romanische Glut und die deutsche Innerlichkeit, hineingewirkt wurden, von der Geschichte, die es sorgsam und sinnig hergestellt hat, wie von einer zweiten Penelope über Nacht wieder aufgetrennt worden wäre.

Daß die Scholastik ebensowenig zertrümmert worden ist, wie sie sich selbst aufgelöst hat, ergibt sich schon aus dem Gesagten. Sie hat den Angriffen kräftigen Widerstand geleistet und ist auf keinen der gegen sie gemachten Einwürfe die Antwort schuldig geblieben; sie hat, wie im folgenden auszuführen ist, den monistischen und nominalistischen Verirrungen, die zwar auf ihrem Boden, aber nicht aus ihrem Prinzip erwachsen sind, gesteuert; sie hat den neologischen Bestrebungen der Renaissancezeit, in denen eine maßlose Verehrung des Altertums mit oberflächlicher Kenntnis der alten Philosophie zusammengeht, ihre Haltlosigkeit nachgewiesen, sie hat dem Ansturme der neologischen Naturphilosophie gegen sie selbst und gegen den Aristotelismus getrotzt, und sie hat der Staats- und Rechtslehre imperialistischer und rationalistischer Tendenz eine christliche Gesellschaftslehre gegenübergestellt, auf die wir heute zurückzugreifen allen Grund haben.

Die Mächte, welche gegen sie ankämpften, sind ja mitnichten neue weltgeschichtliche Erscheinungen, sondern die alten Gegner des Christentums, mit denen schon die Kirchenväter gerungen hatten:

die Häresie, der heidnische Naturalismus und das römische Staatsprinzip. Der Kampf hatte die guten Folgen, daß man auf jene Väter zurückging und sich der Kontinuität der christlichen Entwickelung um so mehr bewußt wurde. Dadurch ist die historische Wendung der christlichen Philosophie mitbedingt, welche in die Philosophie die ideengeschichtliche Betrachtungsweise einführte, die eine Ergänzung der scholastischen bildet[1]); einer solchen bedurfte es und sie konnte vollzogen werden, weil das, was ergänzt werden sollte, erhalten geblieben war, nicht als Trümmerhaufen, sondern als ein Bau, dem ein neuer Flügel anzufügen war[2]).

3. Die Grundanschauung, aus der das Axiom von der Selbstauflösung oder Zertrümmerung der Scholastik erfließt, ist die rationalistische, daß der Glaube dem Menschen nichts zu sagen habe, was ihm nicht seine Vernunft weit besser sagt; aber näher betrachtet, erscheint sie als eine der Blüten des Nominalismus, jenes Stammes, dessen faule Früchte uns so oft begegnet sind und noch öfter begegnen werden.

Der Nominalismus sieht die Gedanken für ein Erzeugnis des menschlichen Geistes an, welchem außer dem Geiste allenfalls ein Daseiendes, aber kein gedankliches Daseinselement entspricht. Er faßt dementsprechend die philosophischen Systeme als Gebilde spekulativer Genies oder Talente auf, welche, unangesehen des ihnen aus ihrer Zeit zuwachsenden Stoffes und der daher ergehenden Anregungen, ihr Maß oder Prinzip in deren Individualität haben. Das System, meint man, ist um so besser, je einheitlicher sich diese darin ausspricht, und ein Denker, der sich bemüht, verschiedenen Gesichtspunkten oder Anregungen gerecht zu werden, kommt in den Verdacht des Synkretismus. Ein objektives Maß, eine Wahrheit, welcher der eine näher, der andere weniger nahe kommt, ein Bestand von Problemen, an die alle ihre Kraft ansetzen, ein Zusammenschluß der Denker in dem Herausarbeiten dieser Wahrheit wird nicht in Betracht gezogen. Neben dem individuellen Maßstabe gilt nur noch

---

[1]) Vgl. oben §. 53 a. E. — [2]) Näheres Bd. III, §. 86.

der andere, nach welchem sich die Wirksamkeit eines Systemes bestimmt, die von der größeren oder geringeren Zahl gleichgesinnter Individuen abhängt. Danach muß die scholastische Philosophie von vornherein als Synkretismus gelten, müssen die dem Individuum vom christlichen Lebensganzen kommenden Direktiven als etwas Aufgedrängtes, Irrationales erscheinen und endlich die Abwendung vieler Geister, zudem wenn sie übertreibend ins Große gezeichnet wird, als Todesurteil jener Denkrichtung angesehen werden.

Eine Variante dieser Anschauung liegt in der von Hegel inaugurierten Geschichtsschreibung der Philosophie vor, nur daß dabei die Rücksicht auf den Zeitgeist eine größere Rolle spielt. „Die Philosophie einer Zeit", sagt der Hegelianer J. E. Erdmann in seinem, dem Detail nach so schätzbaren Grundrisse, „ist ihr Selbstverständnis; formuliert nur, was in dieser Zeit unbewußt gelebt, instinktartig gewirkt hat, spricht ihr Geheimnis aus[1])." „Das Auftreten und Verdrängtwerden eines Systems hat welthistorische Notwendigkeit, indem jenes durch den Charakter der Zeit, deren Verständnis das System war, bedingt ist, dieses wieder dadurch, daß die Zeit eine andere wurde... Nur dies, daß ein System nicht bloß zu dem fortging, was unmittelbar aus ihm folgt, darf als sein Mangel bezeichnet werden[2])." Die Nominalisten zur Zeit Roscellins sind geistig unbedeutender als die Realisten, aber „wo es sich darum handeln wird, die mittelalterliche, weltbekämpfende Kirche zu untergraben, werden sich die Nominalisten als die Zeitverständigeren, d. h. die größeren Philosophen erweisen" [3]), dann können die Realisten durch die Fruchtlosigkeit ihres Kampfes nur beweisen, daß die Zeit des Nominalismus gekommen, und daß darum, wer sich für ihn erklärt, der Zeitverständigere, d. h. der Philosophischere ist[4]). In der Renaissancezeit ist es an der Tagesordnung „zu philosophieren, als wäre nie eine vom Christentum angeregte Gottesweisheit dagewesen"; wer so vorgeht, ist zeitverständig, wer nicht, ein Zurückgebliebener und unphilosophischer Kopf[5]).

[1]) Erdmann, a. a. O. S. 2. — [2]) Das. S. 4. — [3]) Das. S. 259. — [4]) Das. S. 427. — [5]) Das. S. 493.

Die Preisgebung allen Wahrheitsgehaltes der Philosophie kann nicht offenherziger ausgesprochen werden, als es hier geschieht. Was der Realismus lehrte, war wahr zu Roscellins Zeit, falsch in Occams Jahrhundert; die christliche Gottesweisheit war gut genug für das Mittelalter, aber abgestanden, als man Platon im Texte las; je mehr sich der Philosoph neologischen Zeitbestrebungen öffnet, um so Richtigeres enthält seine Lehre. Das herakleitische *πάντα ῥεῖ* ist hier auf das Zu- und Abfluten der Lehrmeinungen übertragen. Daß nun in der Hochflut des 16. Jahrhunderts mit vollem Rechte alles Frühere weggeschwemmt wurde, erscheint dann als Notwendigkeit; daß sich einige zeitunverständige Thomisten erhalten haben[1]), man weiß nicht in welcher Arche, ist eine Laune der Geschichte. Wie aber, wenn sie einmal wieder die Zeitverständigen würden, und die Wahrheit noch einmal das Kostüm des 13. Jahrhunderts anlegte?

Diese Art Geschichtsbetrachtung, deren Nachwirkungen ja heute durchaus noch nicht überwunden sind, gibt sich nicht Rechenschaft darüber, daß sie die Philosophie vollständig von den übrigen Wissenschaften loslöst, die es sich mit Recht verbitten würden, in gleicher Weise zu Narren der Zeit herabgesetzt zu werden. Sie wird auf das Niveau der schlechten Tagespresse herabgedrückt, welche nur Augenblicksbilder der Zeitbewegungen gibt; aber schon die bessere Journalistik will mehr bieten als das Heute, soweit sie Prinzipien vertritt, die nicht von heute und gestern sind.

Wie die Wandelbilder, welche die Hegelsche Geschichtsschreibung vorführt, ineinander übergehen und die unzeitgemäßen sich von selbst auflösen, hätten deren Vertreter an der Lehre ihres Meisters selbst am besten beobachten können. Sie ist die instantia ostensiva für die Selbstauflösung eines den Zersetzungskeim in sich tragenden Gebildes; hier kam wirklich, was man der Scholastik andichtet, die Spaltung aus dem Innersten heraus; die zusammengepreßten Widersprüche sprengten den künstlichen Bau. Aber diese Philosophie war

---

[1]) Oben §. 79, 7.

selbst nur ein nachgeborener Sproß jener Mächte, die sich einst der Scholastik in den Weg stellten.

4. Die realistische Geschichtsschreibung, d. i. diejenige, welche die Realität der idealen Prinzipien anerkennt, faßt die Philosophie als hingeordnet auf einen realen gedanklichen Inhalt und trennt sie in diesem Betracht nicht von den übrigen Wissenschaften. Die Wahrheit, welche Pythagoras, Platon und Aristoteles suchten, ist dieselbe wie die, nach welcher Augustinus und Thomas forschten. Durch den Zusammenschluß der Denker, welche zugleich Weise waren, ist ein Wahrheitsschatz erarbeitet worden, welcher den objektiven Maßstab für die verschiedenen Gedankenbildungen gewährt. Es gibt hier ein Wahr und Falsch, ein Treffen und Verfehlen, einen rechten Pfad und Irrwege, Dinge, die mit der Umfrage bei den Zeitgenossen und dem Belauschen des Zeitgeistes nichts zu tun haben. Soweit die Wahrheit im Fortgange der Geschichte erarbeitet wird, ist sie eine Tochter der Zeit, soweit sie einen außerzeitlichen und darum übergeschichtlichen Gehalt in sich hat, ist sie ein Kind der Ewigkeit. Die philosophischen Systeme sind universalia post rem, aber was wir mittels ihrer in den Geist zu fassen unternehmen, sind die universalia in re und letztlich die universalia ante rem.

Ein Fortschritt der spekulativen Erkenntnis in der Zeit hat stattgefunden, aber darum ist keineswegs jedes Spätere vollkommener als das Frühere; nicht die leere Form des Nacheinander begründet die Vervollkommnung, so daß immer der Recht hätte, der das letzte Wort hatte; vielmehr hat der Recht, der wahr gesprochen, mag auch seine Stimme von weither zu uns herübertönen. Die Zeit bringt Fortschritte und Rückschritte; es gibt Episoden des Irrtums, die ihre Dauer nach Jahrhunderten messen. Nicht jede Periode ist der spekulativen Gedankenbildung günstig; wie in allen Gebieten folgen auf die Meister die Schüler, auf diese die Epigonen. Was der weite Blick der Meister überschaute, was ihr Tiefsinn an der Wurzel faßte, sehen ihre minder begabten Nachfolger nur stückweise und ohne die tieferen Zusammenhänge zu erkennen. Sind sie pietätvoll und halten sie den Zug zur Wahrheit in sich rege, so bewahren sie als

treue Hüter das Erarbeitete für denkkräftigere Generationen und bereiten so eine neue Blüte vor; täuschen sie sich über ihre eigene Unfruchtbarkeit und geben sie neologischem Kitzel nach, so meistern sie die Meister, greifen aus ihren Schöpfungen heraus, was sie verstehen, verwerfen, was über ihr Verständnis geht, und führen aus den Steinen, die sie aus den Bauten der großen Denker gebrochen, ihr Häuslein für den Augenblick auf. Aber jene Bauten bleiben darum nach wie vor stehen und überdauern, was die Willkür zusammengefügt hat, und was die Notwendigkeit des Zerfalles in sich trägt, wie jene die des Bestehens. So kommt es allerdings zur Selbstauflösung von Gedankenbildungen, und die Geschichte hat solche zu buchen, aber kann es nur in der rechten Weise tun, wenn sie vorerst die den Wechsel überdauernden Gestaltungen ins Auge gefaßt hat, denn das Hinfällige ist am Standhaften, das Wechselnde am Bleibenden zu messen, nicht umgekehrt.

Wenn gegen Ende des Mittelalters verschiedenen Kreisen das Verständnis für die in der Scholastik ausgeprägte christliche Weisheit abhanden gekommen war, so folgt daraus nicht, daß diese selbst verloren gegangen; wenn die Epigonen nicht mehr die Geistesgewalt besaßen, mit der die großen christlichen Lehrer das kontemplative und das rationale Element, Mystik und Dialektik, zu binden gewußt, so folgt daraus nicht, daß die christliche Spekulation nun in Mystik und Dialektik auseinandergefallen wäre. Nicht jene große Gedankenwelt ist geborsten und zerstoben, sondern ein kleines Geschlecht hat ihr den Rücken gekehrt, wobei die einen diese, die andern andere Besitzstücke mitnahmen, um früher oder später auch diese zu verschleudern; es hat jenes: dissipavit substantiam suam in der Parabel vom verlorenen Sohne hier so recht seine Stelle. Eine einseitige Mystik, anfangs noch von frommen, aber dunklen Gefühlen geleitet, vernachlässigte die Schutzwehren, welche die Meister gegen den Monismus aufgerichtet hatten, und geriet unversehens in dessen Gewalt, und neologische Pietätlosigkeit schritt weiter absichtlich zur völligen Loslösung dieser monistischen Spekulation von der christlichen Weisheit vor. Mißtrauen in die objektive Geltung der Be-

griffe, zunächst ebenfalls noch von religiöser Gesinnung begleitet, lenkte andere in die Bahnen des Nominalismus, und auch hier führten die profanae vocum novitates zu den oppositiones falsi nominis scientiae. Der Nominalismus, die Arena des verschrobenen Denkens wie des Halbdenkens, gewann noch mehr Freunde als der Mystizismus und stellte sich in den Dienst der Neuerungssucht. Beide falschen Denkrichtungen aber wuchsen, je länger je mehr, aus dem christlichen Denken heraus; aus dem Halbverstehen der Prinzipien desselben wurde Entfremdung, aus der Entfremdung Befeindung, ein Beweis, daß jene Einseitigkeiten nicht in der christlichen Philosophie angelegt waren, und wenn sie aus ihr Nahrung sogen, dieses taten, nicht wie Äste aus Stamm und Wurzel, sondern wie Schmarotzer aus den Zweigen.

Es sind keineswegs verborgene Fehlerquellen im Bezirke der scholastischen Philosophie, welche sich etwa geöffnet hätten, um die falschen Denkrichtungen zu tränken. Beispiele der Art zeigt die Geschichte der Philosophie allerdings mehrfach, aber hier liegt nichts ihnen Analoges vor. Wenn aus dem Platonismus die akademische Skepsis hervorging, so geschah dies wider den Geist des Systemes, aber doch nicht, ohne daß dieses einen Ansatzpunkt für solche Entartung geboten hätte; denn es unterschätzte die sinnliche Gewißheit und verband darum die Erkenntnisquellen nicht in der rechten Weise, so daß die Skepsis eine Stelle fand, um ihre Bedenken einzunisten[1]. Wenn Alexander von Aphrodisias den Aristotelismus in nominalistischer Richtung umbildete, so war dies ebenfalls ein Abfall von dessen Geiste, allein die Preisgebung der Ideenlehre durch Aristoteles hatte doch hier den Boden bereitet[2]. Wenn Eriugena die Spekulation der areopagitischen Schriften im monistischen Sinne weiterführte, so verstößt er gegen ausdrückliche Bestimmungen derselben, er kann aber doch auf anderen fußen, welche eine pantheistische Deutung nicht ausschließen[3]. Beim scholastischen Realismus in seiner Ausgestaltung durch den hl. Thomas sind alle diese Fehler-

[1]) Bd. I, §. 39, 1 u. §. 29, 4. — [2]) Das. §. 37, 2 a. E. — [3]) Oben §. 59, 6 a. E. u. §. 69, 2.

quellen zugeschüttet; hier bietet das System keine Ansatzpunkte zur Entartung, und diese rührt lediglich her von dem Auseinanderreißen der verbundenen Prinzipien, dem Überhören der bestimmtesten Weisungen, der Vernachlässigung der weise errichteten Schutzwehren. Hier gibt es keine Keime des Verfalls, welche sich nur zu entwickeln brauchten, keine Ritzen, die sich zu Spalten erweiterten. Der Fehler liegt nicht in irgendwelchen Bestimmungen der Lehre, sondern in denen, welche die Lehre nur halb hören, nur zum Viertel verstehen und schließlich das Unverstandene ganz wegwerfen.

5. Die Meinung, daß die Scholastik im Nominalismus „ausgegangen“ sei, beruht in erster Linie auf dem Mangel der Kenntnis des Thomismus nach seiner Entwickelung. Man übersieht die Bindeglieder zwischen den Thomisten des 13. und 16. Jahrhunderts und verkennt, daß das Erblühen der spanisch-portugiesischen Scholastik keine Neubildung ist, sondern nur den ununterbrochenen thomistischen Traditionen neuen Glanz verleiht. Zwischen dem Aquinaten und Vittoria, Soto, Toledo u. a. liegt keine nominalistische Periode des Abfalles, die erst zu überbrücken wäre, sondern der Anschluß ist ein unmittelbarer. Ja nicht einmal die Kämpfe mit dem Nominalismus bilden für die spanischen Thomisten einen Gegenstand hervorragenden Interesses, da sie denselben vielmehr als einen verjährten Irrtum ansehen. Toledo erwähnt am Eingange seiner Logik die Meinungen der Nominalisten und der Formalisten als irrige Ansichten über die Universalien und bemerkt zu der von ihm vertretenen realistischen Lehre, daß sie seit den Zeiten der Griechen die vorherrschende Anschauung in den Schulen gewesen; und Suarez sagt im Kommentare zur aristotelischen Metaphysik von der realistischen Ansicht: Haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum. In dem Kommentare der Conimbricenser „wird die Partei der Nominalisten mit so wenig Achtung behandelt, daß es gewiß niemand in den Sinn kommen kann, sie als eine noch kurz vorher allgemein herrschende Schule zu betrachten“ [1]).

---

[1]) J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I², S. 319, woselbst die Nachweisungen.

Danach stellt sich der Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts gerade so als eine Episode in der christlichen Philosophie dar, wie der des 11. Jahrhunderts, nur von größerer zeitlicher und räumlicher Ausdehnung. Zwar bekämpfen ihn noch die Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts, aber nicht als eine interne Gefahr, sondern als einen äußeren Feind, wie er denn zu jener Zeit nach verschiedenen Seiten zugleich aus der christlichen Philosophie herausgewachsen war.

Die gangbare Überschätzung der Bedeutung des Nominalismus für das 15. Jahrhundert rührt daher, daß man hervorragende Theologen dieser Zeit, welche dem Formalismus der Skotisten und dem häretischen Monismus entgegentraten, als Nominalisten ansieht. Es gilt dies besonders von dem berühmten Kanzler der Pariser Universität Gerson, welcher sich gegen die formalisantes auf das schärfste aussprach, weil sie in den Dingen ein solches Sein suchten, wie diese es im Geiste haben, ein Esse objectale, d. i. ein subjektives, durch die Form der Allgemeinheit gekennzeichnetes. Er sagt derb: Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum Esse reale tale Esse, quale habent in suo Esse objectali, jam non est subtilitas, sed stoliditas et vera insania[1]. Er sieht in der Lehre von der Realität der Universalien einen Hauptpunkt der Irrlehren von Wycleff und Hus[2]. In beiden Punkten haben die Thomisten keine andere Ansicht als er; ihr Meister lehrte, daß die Allgemeinheit nicht den Dingen zukommt[3] und er signalisiert die Gefahren des hypostasierenden Realismus[4]. Gerson ist aber weit entfernt, bei seiner Polemik gegen den falschen Realismus in den Nominalismus zu verfallen. Seine Lehre gibt Kleutgen mit den Worten wieder: „Wir müssen die Begriffe stets in ihrer doppelten Beziehung: auf den Geist, der sie bildet, und auf den Gegenstand, den sie vorstellen, betrachten... Gleichwie das gesprochene oder geschriebene Wort in sich etwas Materielles ist und seine Form, das was es zu einem bedeutungsvollen Zeichen macht, erst durch

[1]) De concord. met. cum log. Op. ed. Antv. IV, p. 816 sq. — [2]) Ib. p. 827. — [3]) Oben §. 69, 4. — [4]) Oben §. 74, 3.

seine Beziehung auf den Gedanken, den es ausdrückt, erhält: also ist auch der Begriff, für sich als Wirkung des Geistes im Geiste betrachtet, nur das Materiale des Gedankens; das Formale, das was ihn zum Erkenntnisakte macht, besitzt er nur durch seine Beziehung auf die Sache, die er auffaßt. Als Wirkung oder Erscheinung des Geistes ist er Gegenstand der Logik; die reale Wissenschaft, Physik und Metaphysik wird erst dadurch möglich, daß wir den Begriff als den Ausdruck der Sache außer uns, die wie sein Substrat ist, betrachten; und dies ist der Grund, weshalb die Terministen, d. i. die Nominalisten, gar nicht aus der Logik herauskommen[1])." Der Begriff in uns strebt zur Sache außer uns als sein Korrelat und hat insofern ein Doppelgesicht nach innen und außen: Ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra tanquam in suum principale significatum vel objectum, vel substratum... et ita habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et at extra[2]).

Damit widerlegt Gerson die Ansicht des Nominalismus auf das schlagendste, und wenn er auch eine Versöhnung der streitenden Parteien anstrebt, so geschieht es doch nicht entfernt in dem Sinne der Preisgebung des intellegiblen Realgehaltes der Erkenntnis, die den Nominalisten zum Vorwurfe zu machen ist.

Auch Peter von Ailly, Gersons Lehrer († 1425), ist nicht den Nominalisten beizuzählen, da er mehr eine mystisch-skeptische Richtung einhält, wenngleich er sich auch nominalistischer Bestimmungen bedient. „Er zweifelt nicht an der objektiven Wahrheit der Begriffe, sondern an der Sicherheit der sinnlichen Erkenntnis und ging also einen dem Nominalismus ganz entgegengesetzten Weg[3])."

Daß nun auch der der Erkenntnis abgewendete Mystizismus nicht das letzte Wort war, das die Scholastik zu sagen hatte, beweist der Umstand, daß die gesunde Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts zu den großen Scholastikern zurücklenkt, und die gediegenen Traditionen derselben auf diesem Gebiete wie auf dem der Metaphysik

---

[1]) Kleutgen, a. a. O. S. 323. — [2]) Gerson, l. l. — [3]) Kleutgen, a. a. O. S. 326.

ohne Unterbrechung fortgeführt werden und in die verwandten Bestrebungen der Neuzeit einmünden[1]).

Weit entfernt, daß der scholastische Realismus durch die einseitigen Denkrichtungen verdrängt würde, bildet er vielmehr nach wie vor das Zentrum der christlichen Wissenschaft, weist die von jeder Seite kommenden Angriffe ab und stellt sich als den Hüter der idealen Prinzipien dar, die ohne ihn in den unsteten friedlosen Bewegungen der Zeit verzettelt und verflüchtigt worden wären, was wir nur im einzelnen nachzuweisen haben.

---

[1]) Oben §. 79, 1.

§. 81.

Der Realismus gegenüber dem Monismus.

1. Die gottsuchende Kontemplation vertieft sich naturgemäß vor allem gern in den Gedanken: Gott ist. Dem göttlichen Sein gegenüber verbleicht ihr das kreatürliche, ja es droht, ihr ganz zu entschwinden. Hält sich nun der Mystiker in Erinnerung, daß ja dann auch die Welt, in der die Erlösung vor sich gegangen und die Kirche gestiftet ist, die Welt, in der wir handeln und handeln sollen, zum Nichts werden würde, so gewinnt er an dem Gesetze und der Geschichte feste Haltepunkte; entzieht sich ihm aber diese Folgerung, oder schlägt er sie gering an, so ist er in Gefahr, in den Monismus hinauszutreiben; der Gedanke kommt dann zur Entfaltung: Was nicht Gott ist, ist überhaupt nicht; und wenn dieser einmal Wurzel geschlagen, verdrängt er selbst die Erinnerung an das Gesetz: Omnes creaturae sunt purum nihil; Deus non praecipit actum exteriorem.

Diese Sätze hat der tiefsinnige, um die volkstümliche Gestaltung der Mystik hochverdiente Meister Eckhart, Verehrer des hl. Thomas[1]), aber nicht Erbe von dessen Besonnenheit und Weitblick, aufgestellt. Welche Milde und weitgehende Rücksicht auf die Gesinnung ihres Urhebers bei der Zensur derselben durch Papst Johann XXII. obwaltete, zeigt der Umstand, daß diese Sätze, wie zehn andere verwandten Inhaltes, nicht als häretisch, sondern nur als articuli male sonantes, temerarii et de haeresi suspecti

---

[1]) Oben §. 79, 1.

bezeichnet wurden. In bezug auf andere, die aus jenen erfließen, mußte freilich weiter gegangen werden.

Eckhardt leugnet das kreatürliche Sein und spricht den Dingen nur Existenz zu, sofern sie in Gott sind; nach ihm ist das Wahre in den Dingen Gott; er ist so sehr ihr Sein und Wesen, daß man sagen kann, Gott sei alle Dinge und Alles sei Gott[1]). Was die Dinge zu Kreaturen macht, ist „ihr Hie und Nu" (wie hic et nunc übersetzt wird), das ist ihre Zahl, Eigenschaft und Weise und ohne dies wäre Alles nur ein Wesen[2]); das Sonderwesen der Dinge ist aber eine Unvollkommenheit; die Kreatur ist, sofern sie in sich selber steht, nicht gut[3]). Dennoch muß sie sein: Gott muß sich in dem ewigen Worte aussprechen, und die Zeugung des Sohnes ist zugleich der Ausgang der Welt, die Weltschöpfung eine Notwendigkeit und von Ewigkeit. Quod simul et semel quando. Deus fuit, quando filium sibi coaeternum per omnia coaequalem genuit, etiam mundum creavit, lautet die dritte der zensurierten Propositionen[4]).

Aller Dinge edelstes ist die Seele, weil zu bewußter Rückkehr zu Gott bestimmt. Aliquid est in anima increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis; et hoc est intellectus[5]). Dieses Ungeschaffene nennt Eckhart oft „das Bürglein", castellum oder „das Fünklein", scintilla. In der Seele sind alle Dinge „vernünftig", d. i. intentionaliter, enthalten und werden daher durch sie zu Gott zurückgeführt[6]). Zwischen der Seele und Gott denkt sich Eckhardt eine Wechselbeziehung, welche an das Verhältnis des Atman zum Brahman bei den Vedantisten erinnert: der Mensch soll seinen Willen ganz Gott hingeben, aber damit „wahrt und bindet er" den Willen Gottes, so daß dieser nicht mag, was jener nicht will[7]). Gott mag unser so wenig entbehren, als wir seiner[8]); „ihm ist es nöter zu geben als uns zu nehmen"[9]).

---

[1]) Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts II, S. 14, 37, 163. — [2]) Das. S. 87. — [3]) Das. S. 184. — [4]) Denzinger, Enchiridion No. 430. — [5]) Ib. No. 454. — [6]) Pfeiffer, a. a. O., S. 180. — [7]) Das. S. 54. — [8]) Das. S. 60. — [9]) Das. S. 149.

Bei der vollendeten Hingebung der Seele an Gott wiederholt sich die ewige Zeugung des Wortes, in der Seele wird Gott wieder Mensch und der Mensch gottförmig[1]). Ein solcher Mensch kann Christus genannt werden[2]). Was die Heilige Schrift von Christus sagt, das gilt alles von jedem heiligen Menschen; was der göttlichen Natur eignet (proprium est), ist insgesamt (totum) dem Gerechten eigen; dieser tut, was Gott tut, hat mit ihm Himmel und Erde geschaffen, das ewige Wort gezeugt; ja Gott kann ohne jenen nichts tun[3]).

Daß ein Heiliger dieser Art über jedes Gesetz hinaus ist, versteht sich von selbst; Gott schreibt keine äußere Handlung vor; Gott liebt die Seele, aber nicht das äußere Werk. Der wackere Mann (vir probus) sagt sich: weil Gott wollte, daß ich irgendwie sündige, so wünsche ich nicht, nicht gesündigt zu haben, und darin liegt die wahre Reue[4]). Kein einzelner Zweck darf das Handeln bestimmen, nichts Besonderes im Gebet erfleht werden, weil das Besondere eine Negation und diese Gott fremd ist: Eum (dixit), qui orando singulare aliquid ac determinatum petit, malum petere et male, quia negationem boni et negationem Dei petit et orat Deum sibi negari[5]). Hier tritt am deutlichsten die Folge der Gleichsetzung von Gott mit dem allgemeinen Wesen der Dinge hervor: die Besonderheit ist böse und widergöttlich, weil Gott das Allgemeine ist.

Im Grunde aber will und meint Eckhart nichts Anderes, als was die großen Mystiker erstrebten, aber in seiner Überschwenglichkeit und Lust an Hyperbeln vernachlässigt er die Bestimmungen, welche jene trafen, um die Mystik in festem Grunde zu verankern. Gott wird zu dem Abgrunde des Seins, also zur Potenz, die sich selbst aktuiert, weil die Lehre vom actus purus nicht beachtet wird; die Kreatur wird zu Gott erhöht, weil sich der Schöpfungsbegriff verdunkelt, der besagt, daß der Schöpfungswille auch auf das Be-

---

[1]) Pfeiffer, a. a. O., S. 240, 643. — [2]) Das. S. 185, 382 u. f. — [3]) Propos. damn. 12, 13. Denzinger, No. 439, 440. — [4]) Ib. No. 441. — [5]) Ib. No. 434.

sondere gerichtet ist; der Heilige wird zu Christus gesteigert, weil das Historische und das Allzeitliche der Erlösungstat ineinanderfließen; die Verklärung im Jenseits wird vorausgenommen und der viator zum beatus gemacht, weil der Weg im Diesseits, den das Gesetz vorschreibt, dem Blicke entschwindet, und darum greift eine falsche Innerlichkeit platz, welche die geoffenbarte wie die vernunfterkannte Wahrheit, Gesetz, Geschichte und Begriffswelt in sich aufsaugt und subjektiviert.

Was Eckhart bietet, haben die großen Mystiker ebenfalls, aber sie haben zugleich, was er überfliegt und vernachlässigt: ihre Mystik ist durch das gesetzhafte, das historische, das rationale und das sensuelle Element der Religion und Spekulation vor Verflüchtigung geschützt; durch feste Grundstriche ist dafür gesorgt, daß dies Gottes- und Weltbild nicht zu dem verschwimmenden Wolkengebilde werde, welches Eckharts Kontemplation entspringt. Der Einspruch des gesunden Realismus gegen Eckharts Abirrungen hat nicht die Form einer Polemik angenommen; der Zug der echten Mystik war stark genug, das Falsche beiseite zu drängen und das Echte zu bewahren [1]).

Eckharts Philosophie ist neuerdings durch die Ausgaben von Landauer und Bükner weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden, freilich mit Hintanstellung ihres dogmatischen Gehalts. In Dessoirs „Philosophisches Lesebuch", Stuttgart 1903, sind zwei Partien aus Eckhart aufgenommen: „Von der Liebe" und „Wie der Wille alle Dinge vermag", S. 52 bis 55, wozu der Herausgeber bemerkt: „Was Eckhart sagt, sind Wahrheiten, die nicht zu einer bestimmten Stunde geboren wurden und nach Jahrzehnten starben oder nach Jahrhunderten sterben werden, sondern es sind zeitlose Wahrheiten. Ihre Übereinstimmung mit uralter Weisheit und späterer Spekulation wirkt fast beunruhigend. Und noch erschütternder ist die Wahrnehmung, wie seine Aussprüche das innerste, dem eigenen Bewußtsein kaum enthüllte Leben des sittlich sich Entwickelnden zu treffen wissen." Vorher geht ein Abschnitt

---

[1]) Oben §. 79, 1.

aus Thomas von Aquino: „Über die Universalien“, bearbeitet von E. Commer, S. 40 bis 51. Wenn die Leser tiefblickend genug sind, um den Zusammenhang des von beiden Denkern Gesagten zu durchschauen, so wird ihnen auch zum Bewußtsein kommen, woher der jüngere Mystiker seine Fühlung mit „uralter Weisheit“ und die „erschütternde“ Gewalt seiner Selbsterforschung hat. Bedeutsam aber ist das Aufblitzen der Idee der perennis philosophia; wer mit dem Gedanken Ernst macht, wird auch den Weg von dem Epigonen Eckhart zu den großen Meistern der christlichen Spekulation finden.

2. Wie der Begriff des Seins, so kann auch der der Idee zum Fußpunkte der monistischen Gedankenbildung werden. Was Platon bestimmt hatte, denselben in die Spekulation einzuführen, war freilich gerade das Streben, der herakleiteischen Gleichsetzung von Gott und Welt zu entgehen und an den Ideen ein *μέσον*, ein Mittelglied zwischen dem höchsten Prinzipe und der Endlichkeit zu gewinnen[1]). In diesem Sinne können aber die Ideen nur dann richtig funktionieren, wenn dem Gottesbegriffe seine Höhe und Fülle gewahrt bleibt, was Platon nicht durchführt, da bei ihm die intellegible Welt zu einer Macht gesteigert wird, welche das Schaffen des Demiurgen bedingt, somit diesem gegenüber als ein Höheres erscheint[2]). Dieser exzessive Realismus ist nun bei Platon durch andere Bestimmungen, nach denen die Ideen in den göttlichen Geist selbst fallen, gemäßigt, eine abirrende Spekulation kann aber umgekehrt den Fehler vergrößern, anstatt ihn zu verbessern, und die Ideenwelt zu einer solchen Höhe hinauftreiben, daß sie Gott und Sinnenwelt zugleich in sich auflöst; das Mittelglied wird dann zum Höhepunkt, das dienende Organ zum herrschenden, eine Krankheitsform der Gedankenbildung, für welche die Ideenlehre nicht die Quelle, sondern nur die Ansatzstelle der Entartung ist.

In der christlichen Welt tritt uns dieser Mißbrauch des Ideenbegriffes bei Amalrich von Bena entgegen, welcher zu Ende des

---

[1]) Bd. I, §. 26, 1. — [2]) Das. §. 28, 4.

12. Jahrhunderts in Paris wirkte und 1207 starb. Er lehrte, daß die Ideen schaffen und geschaffen werden und, da sie nach der Lehre der Väter in Gott sind, Gott selbst sind: Primordiales causae, quae vocantur ideae, id est, forma sive exemplar, creant et creantur; cum tamen secundum sanctos, in quantum sunt, in Deo (sunt), idem sunt quod Deus[1]). Die Bestimmung, daß die Ideen schaffen und geschaffen sind, lehnt sich an Johannes Scotus Erigenas Lehre von den vier Substanzen an, welche aber nicht zu Amalrichs Folgerungen vorschreitet[2]). Die Ideen sind nun aber die Wesenheiten der Dinge, und da sie mit Gott zusammenfallen, so ist dieser die Wesenheit der Geschöpfe: (Dixit) Deum esse essentiam omnium creaturarum et Esse omnium; so gilt denn auch der Satz, daß Alles Eins und Alles Gott ist: Omnia esse unum et omnia esse Deum, in noch ausdrücklicherer Fassung: Creatorem et creaturum idem esse. Ob die Welt ein vorübergehendes Anderssein gegenüber Gott besitzt, oder lediglich Schein ist, bleibt bei Amalrich im Unklaren; einerseits heißt es, Gott sei das Ende der Dinge, weil sie insgesamt in ihn eingehen werden, um in ihm zu ruhen und ein Ungeteiltes (individuum) und Unveränderliches zu bilden; andererseits aber wird Gott jede Bewegung abgesprochen: motum Deo dare non possum, wonach das Emanieren und Remanieren der Wesen nur etwas Scheinbares sein müßte. Der Hauptpunkt ist, daß Gott und Endlichkeit zugleich angelehnt gedacht werden an ein intellegibles, absolutes Sein, ens unum transcendens in re, quod nec est Deus nec creatura, nec aeternum nec temporale. Die Zensur des vierten Laterankonzils 1215 nennt diese Lehre perversissimum dogma impii Amalrici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica sit censenda quam insana[3]).

3. Auf diesen Anschauungen beruht Johannes Wycleffs Lehre, die alle Konsequenzen daraus zog. Sie wird von den Ge-

---

[1]) Jo. Gerson, De concordia metaphysicae cum logica. Op. IV, p. 826 sq., worauf auch die folgenden Angaben fußen. — [2]) Oben §. 69, 2. — [3]) Denzinger, Enchiridion No. 359.

schichtsschreibern der Philosophie übergangen, mit Unrecht, da sie das Bindeglied zwischen dem mittelalterlichen Monismus und den ihm geistesverwandten neueren Systemen bildet. Nur A. Staudenmaier weist in seiner „Philosophie des Christentums" 1840, S. 667 ff. auf dieses Verhältnis hin.

Wycleff legt sein System im Trialogus, dialogorum libri IV und in einer besonderen Abhandlung de ideis dar. Er geht von der allgemeinen Anschauung aus, daß die Ideen die ewigen Gründe der Kreaturen in Gott und in diesem einheitlich und ungeschieden sind, aber er setzt zugleich die Ideen mit den Kreaturen selbst gleich und gelangt daher zu dem Satze: Jedes Wesen ist Gott: Omnis creatura est Deus, wobei er sich auf das paulinische: Ut sit Deus omnia in omnibus[1]) beruft. Den Satz kehrt er zugleich um, nur mit der Beschränkung, daß Gott mit der Kreatur nur nach ihrem intellegiblen Sein identisch ist: Deus est quaelibet creatura in Esse intellegibili[2]). Er nimmt keinen Anstand, die Folgerung daraus zu ziehen, daß darum die Kreatur ewig ist: Quodlibet semper est. Er schreibt dem Intellegiblen das tempus magnum semper stans zu und drückt ihm damit seinen wahren Stempel auf: es ist jenes ens unum transcendens, über Gott und Welt hinausliegend, ewig, unentwegt, wie die ungeschaffene Zeit der Magierlehre allem Dasein vorausgehend, wie Kronos, die substanziierte leere Zeit, die alles Zeitliche in sich trägt und wieder in sich zurücknimmt, des Weltgottes Zeus Erzeuger.

Wie die Alten die Zeitgottheiten zugleich als Gottheiten der Notwendigkeit und des Schicksals faßten, so ist auch bei Wycleff das intellegible Sein die absolute Nezessitation: Omnia quae eveniunt, de necessitate eveniunt[3]). Gottes Wissen ist das Begreifen dieser Notwendigkeit, und diese ist auch der Schlüssel zu dem, was er geschaffen hat: er konnte nichts schaffen, als was er geschaffen hat: Deum non posse quicquam facere, nisi quod fecit[4]). Wycleff behauptet, daß damit Gott nicht beschränkt werde,

[1]) 1. Cor. 15, 28. — [2]) De ideis 2. — [3]) Trial. III, 8; vgl. IV, 13.
[4]) Ib. I, 11.

da auch der Ausgang des Wortes und des hl. Geistes mit Notwendigkeit erfolge: Quod Deus non illibertatur quicquam facere, licet absolute necessario illud fiat; sicut non illibertatur producere Verbum vel Spiritum sanctum, licet absolute necessario id agat[1]). Auch die Menschwerdung des Wortes sieht Wycleff konsequent als Werk der absoluten Notwendigkeit an[2]). Die Erlösung wird damit zu einem Naturprozesse gemacht, welche Anschauung die Kirchenschriftsteller den Heiden zuschreiben und als völlig unchristlich verwerfen[3]). Diesen Determinismus in Gottes Wesen und Wirken überträgt er nun, wie zu erwarten, auch auf das menschliche Handeln: Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum[4]). Auch die Sünde verursacht Gott, denn sie tritt ein, sobald die Voraussetzungen dazu vorhanden sind, und diese rühren von Gott her[5]). Er bestimmt manche Menschen zur Sünde und Verdammnis, andere zum Heile.

Bei der Hinausverlegung der Ideen über Gott und der Auflösung der Dinge in das intellegible Eine entfällt natürlich der Formbegriff; das Einzelwesen bedarf der Form nicht, da es bloß eine Masche im Netze der Notwendigkeit ist und durch diese getragen wird; die Kreatur ist formaliter Nichts und essentialiter die göttliche Wesenheit selber und darum ewig wie Gott; sie kann nicht vernichtet werden, und wenn im Zusammenhange dieses Systems von Schöpfung die Rede ist, so ist eben nur das Wort beibehalten. Mit dem Formbegriffe entfällt aber auch der Satz: anima forma corporis und Wycleff lehrt ausdrücklich die Trichotomie: Geist, Seele, Leib: Homo est tres naturae scilicet spiritus, corpus, animatio naturalis[6]). Aber auch die wechselnde Verkörperung des spiritus, also die Seelenwanderung, ist ein Lehrstück: Sicut eadem essentia materialis manet continue, sed nunc ignis, nunc aqua et sic de ceteris, sic idem spiritus, qui est eadem essentia vel persona hominis, potest nunc materiari isto

---

[1]) Trial. I, 2. — [2]) Ib. III, 24 u. 25. — [3]) Oben §. 58. — [4]) Trial. II, 13. — [5]) Ib. III, 4 und 8. — [6]) Ib. III, 28 usw.; de compos. hom. 6 und 7.

corpore, nunc illo, manens continue idem numero[1]). Mit der Beseitigung der christlichen Anschauung drängen sich hier von allen Seiten die heidnischen herbei, vermittelt durch den gnostischen Aberglauben, der in den Sekten des Mittelalters fortgewuchert hatte. Aber Wycleff gewinnt der Lehre von der Seelenwanderung nicht einmal die ethischen Konsequenzen ab, welche uns bei Pythagoras und Platon mit der irrtümlichen Grundanschauung einigermaßen versöhnen können; der Gedanke einer Vervollkommnung, eines Aufsteigens, eines Besserwerdens ist durch seinen Determinismus völlig ausgeschlossen. Darum ist ihm auch die Kirche nicht die Veranstaltung der göttlichen Liebe, um durch die Wahrheit den Weg zum Leben zu weisen, und noch weniger ein organisches Ganze und Träger der zur Auswirkung bestimmten Heilsgüter, sondern ein Gemenge von zwei völlig disparaten Elementen, den praedestinati, den zum Heile Vorbestimmten, und den praesciti oder reprobi, den Verworfenen, wobei nicht einzusehen ist, wozu jene die Kirche brauchen, und was diese in ihr sollen. Alle Lebensbetätigung der Kirche wird gelähmt durch den Satz, daß ein praescitus als Priester kein Sakrament gültig ausspenden, als Laie gültig empfangen könne; der Wert der Heilsgüter wird an die persönliche Beschaffenheit ihrer Verwalter geknüpft und damit ihr objektiver Charakter aufgehoben[2]). Damit stimmt, daß die Gültigkeit der Tradition und der Konzilien geleugnet wird; die unorganische Ansicht ist notwendig auch unhistorisch. Wycleff richtet seine Angriffe auch gegen den christlichen Kultus, setzt das Gebet herab, verwirft das Chorgebet, verspottet die Zeremonien und die Symbolik. Die so entweihte, ihres eigenen Lebens beraubte Kirche überantwortet er dem Staate. Er sagt in seinem Speculum ecclesiae militantis, daß das Königtum die vis coactiva Gottes, das Priestertum die zum demütigen Dulden berufene Menschheit Christi repräsentiere, und er fordert die weltliche Macht auf, sich des Kirchengutes zu bemächtigen. Aber er dehnt sein Prinzip, welches die Hierarchie beseitigt, auf die bürgerliche

---

[1]) De comp. hom. 10; vgl. Trial. II, 7. — [2]) Vgl. oben §. 60, 4.

Macht aus, wenn er lehrt: Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali[1]), und wenn er die Untergebenen beruft, ihrer Vorgesetzten Wandel nach Ermessen zu regeln: Populares possunt ad suum arbitrium dominos delinquentes corrigere[2]).

4. Die Früchte dieser Lehren kamen in den Hussitenkriegen und später in dem Kampfe Heinrich VIII. gegen die Kirche und Cromwells gegen das Königtum zu Tage; eine Fortbildung der Wycleffschen Philosophie aber tritt uns in Zwinglis Buche über die Vorsehung Gottes entgegen[3]). Er unterscheidet in Gott eine ungeschaffene und eine geschaffene Kraft, in welch letzterer sich Gott als in einem neuen Subjekte und einer neuen Form manifestiert: Quae (virtus) creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit; nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo, et per illud, immo illud ipsum sit: creata inquam virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur[4]). Er fügt hinzu: Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca. Er deutet das biblische Sum qui sum mit den Worten: Posterius Sum *κατ' ἔμφασιν* intendatur.... qui vere sum aut qui sum ipsum Esse verum omnium; Existonem igitur sese vocat[5]). Gegen die kühne Umstempelung von existo zu einem Substantiv wäre weniger einzuwenden, als gegen die Gleichsetzung des Seins der Dinge mit Gott, welches noch ausdrücklicher behauptet wird in dem Satze: Certum est, quod quantum ad Esse et Existere attinet, nihil sit, quod non numen sit: id enim rerum universarum Esse[6]). Die alte monistische Lehre vom All-Einen wird für richtig und unanstößig erklärt: Esse rerum universarum Esse numinis est, ut non sit frivola ea philosophorum sententia, qui dixerunt,

---

[1]) Denzinger, Ench. No. 491. — [2]) Ib. 493. — [3]) De providentia Dei; der volle Titel ist: Ad illustrissimum Cattorum principem Philippum sermonis de providentia Anamnema. Tiguri 1530 in Huldr. Zwinglii Op. ed M. Schuler et Jo. Schulthess Tur. 1841. IV, p. 79—144. — [4]) Ib. cap. 2, Op. IV, p. 85. — [5]) De providentia Dei 3, p. 91. — [6]) Ib. 3, p. 89.

omnia unum esse, si recte modo illos capiamus videlicet, quod omnium Esse numinis est Esse, quod ab illo cunctis tribuitur et sustinetur[1]). Senecas Lehre, daß sich Gott zur Welt verhält, wie die menschliche Seele zum Leibe, wird billigend angezogen, da die Weisheit Platons und Senecas aus göttlicher Quelle stamme[2]). Der orphische Ausdruck, daß aus Gott Alles hervorbricht, was er in Schranken, φυλακή, gehalten, wird ebenfalls verwendet: fons rerum universarum, ex quo velut a carcere omnia procurrunt[3]). Daß Gott auch der Stoff der Dinge sei, läßt Zwingli gelten, wenngleich mit einer abschwächenden Wendung: Ex Deo igitur tanquam fonte ac (si fas est sic loqui) materia universa emergunt ut sint[4]). Der Gedanke, daß die Dinge Gott als Vorbild haben: secundum Deum sunt, erhält die Wendung: secundum ipsum, qui omnium Esse, Existere et Vivere est, omnia sunt.

So ist Gott auch das Sein und die Kraft des Sternenhimmels; Zwingli tadelt die Astrologen, daß sie einen astrorum animus annahmen, da doch die Theologen richtiger erkannten, daß die Gestirne nicht etwas von Gott Gesondertes sind, sondern seine Organe: cum astra non quasi quoddam peculiare ac divisum a numine, sed virtutis ejus organa esse considerant[5]). Diese astrotheologische Anschauung wird weiter ausgeführt: Is (Deus) in ipsis astris est; imo astra ut ex ipso et in ipso sunt; essentiam, virtutem et operationem habent non suam sed numinis[6]). Der abschwächende Zusatz: Instrumenta igitur sunt, per quae praesens numinis virtus operatur, kann den heidnischen Gedanken nicht christlich machen.

Wie Gott alles Sein ist, so ist er auch alle Tätigkeit; die Geschöpfe scheinen nur zu handeln, in Wahrheit wirkt Gott durch sie, und er verhält sich zu ihnen wie der Künstler zum Instrumente, der Landmann zu dem arbeitenden Zugtiere. Alles Wirken kommt der causa prima, also Gott zu; alle Ursachen zweiter Ordnung

[1]) De providentia Dei 7, Epil. p. 139. — [2]) Ib. 3, p. 93. — [3]) Ib. 3 fin. p. 98. — [4]) Ib. 3, p. 92. — [5]) Ib. 7, p. 130. — [6]) Ib. 3, p. 96.

heißen mit Unrecht Ursachen. Im dritten Kapitel des ersten Buches der genannten Schrift wird der Satz behandelt: Causas secundas injuria causas vocari. Zu diesen Ursachen rechnen die christlichen Philosophen auch den freien Willen, den Zwingli natürlich in Abrede stellt. Gott wirkt nach ihm das Gute und das Böse im Menschen; dieser verstößt zwar durch das böse Handeln gegen das göttliche Gesetz und sündigt, aber dies geschieht mit Naturnotwendigkeit. Den Einwand, daß die Sünde dann auf Gott zurückfällt, sucht Zwingli damit zu entkräften, daß Gott das Gesetz bloß für den Menschen, nicht für sich gibt, wie ein Hausvater nicht durch eine Vorschrift gebunden ist, die er den Kindern gibt: Deus velut patri familiae non est posita lex, idcirco non peccat, dum hoc ipsum agit in homine, quod homini peccatum est, sibi vero non est[1]). Was die christlichen Lehrer darüber gedacht, ist Zwingli gleichgültig; er hält es nicht der Mühe wert, des hl. Thomas Ansicht authentisch wiederzugeben, es genügt ein ungefähres Erinnern: modo recte meminerim ejus philosophiae. Sie habe ihm, bemerkt er, früher gefallen, aber seit er „der Reinheit der göttlichen Orakel anhänge", mißfalle sie ihm[2]).

Die Sünde ist gottgewirkt und: die Sünde ist naturnotwendig sind Zwingli auf Grund seiner monistischen Ontologie gleichbedeutende Sätze. Dennoch sucht er für die natürliche Nezessitation zum Bösen einen besonderen Grund und findet diesen in der Leiblichkeit des Menschen: das Fleisch befleckt ihn, das Körperliche ist die Quelle des Bösen, was Zwingli in wenig würdiger Weise illustriert: Miramur, quosdam innocentiâ labi, cum impossibile sit hanc carnem sine contagione circumferri; imo innocentiam eâdem operâ ab homine exigas, atque ab eo, quem in lutosa palude sedere jusseris, opus e bysso nitidum ac mundum. Lutum caro est: ex homine ergo quicquid exit, contaminatum est. Semper aliqua ex parte prodit Cumanus Leo[3]). Hier wiederholt sich die in den heidnischen Religionen so häufige Erschei-

[1]) De providentia Dei 5, p. 109. — [2]) Ib. 6, p. 113. — [3]) Ib. 4, p. 106.

nung, daß der Monismus in einen krassen Dualismus umschlägt: aus dem All-Einen der ungewordenen Zeit gehen Ormuzd und Ahriman hervor, dem Zeitgotte Nun entstammen Osiris und Typhon usw.

Ist die Sünde naturnotwendig, so ist es auch die Erlösung; die für sie bestimmten Menschen werden ohne ihre Mitwirkung mit Naturnotwendigkeit erlöst[1]), womit die neue Lehre abermals in heidnische Vorstellungen zurückfällt, nur daß diese letzteren wenigstens dem Erlösungsbedürftigen die Hoffnung nicht abschneiden, durch Weihen und Askese selbst etwas zur Erreichung des Zieles wirken zu können. So entbehrt auch die von Zwingli ebenfalls aufgenommene Seelenwanderungslehre des ethischen Zuges, den sie bei den Alten hat. Er stützt sie nur auf seinen monistischen Naturalismus: da Gott das Sein aller Dinge ist, können diese nicht untergehen[2]), daher sollte man von Pythagoras' Lehre nicht geringschätzig sprechen: Injuria crediderim ludibrio tanto exponi Pythagoricorum *παλιγγενεσίαν*, quam ipsi quidem necessario esse viderunt oportere, quod quaecunque esset ex eo Esse, vidissent quod est, et idcirco semper aliquid esse[3]).

5. Dem Monismus Amalrichs ist schon Alexander von Hales entgegengetreten, der auf den Unterschied der beiden Sätze hinwies: Omnia in se ipsis esse essentiam divinam und: In Deo omnia esse essentiam divinam, von denen der erstere häretisch sei, der letztere dagegen in dem Worte: Quod factum est, in ipso vita erat seine Begründung habe[4]). Der hl. Thomas bekämpft diese All-Eins-Lehre in einem Kapitel der philosophischen Summe: Quod Deus non est formale omnium[5]); wäre das göttliche Sein das Formalprinzip der Dinge, so wären diese schlechthin Eines, simpliciter unum; als solches Prinzip wäre Gott das Allgemeine, und man könnte ihm nur eine Existenz im Geiste zuschreiben, wenn man nicht in Platons Fehler, das Allgemeine zu

---

[1]) De providentia Dei 5, p. 110. — [2]) Ib. 3, p. 89. — [3]) Ib. 3, p. 90. — [4]) Alex. Hal. Sum. univ. theol. 23, 4, 3; vgl. oben §. 70, 3. — [5]) Sum. phil. I, 26.

substanziieren, verfallen wollte; es würde ferner jedes Wesen an der Ewigkeit Gottes teilnehmen müssen, und Entstehen und Vergehen wäre aufgehoben; die Heilige Schrift weist diesen Irrtum ebenfalls zurück, wenn sie Gott bekennt als Deum excelsum et elevatum [1]) und lehrt, daß er über Allem ist, super omnia [2]).

Eine eingehende und gründliche Widerlegung fand die Lehre Wycleffs in einem apologetischen Werke des Karmeliters Thomas Netter, nach seinem Geburtsorte Walden in der Grafschaft Essex Waldensis genannt, welcher in Oxford seine Bildung erhalten und daher der skotistischen Lehre näher stand. Er bildet auch seinem Leben und Wirken nach einen Gegensatz gegen Wycleff; während dieser Pfründen der Kirche verzehrte und es ihr mit Aufhetzungen gegen sie dankte, entfaltete Netter eine segensreiche Tätigkeit. Er war Beichtvater des englichen Königs Heinrich V. und wurde von diesem auf das Konstanzer Konzil gesendet; staatsmännisch war er tätig durch Vermittelung des Friedens zwischen Polen und Deutschherrn, bei welcher Gelegenheit er zu dem litauischen Fürsten Withold in Beziehung trat, den er zum christlichen Glauben bekehrte. Sein Werk: Doctrinale fidei ecclesiae catholicae adversus Wiclefitas et Hussitas in drei Foliobänden, widmete er dem Papste Martin V.; einen schätzbaren Überblick über den polemisch-apologetischen Inhalt des Buches gibt K. Werner im dritten Bande seiner „Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie", S. 571 bis 622, die wir im folgenden zu Grunde legen.

Dem exzessiven Realismus Wycleffs gegenüber beruft sich Netter auf das Wort des Johannesevangeliums: Quod factum est, in ipso vita erat, welches nur ein beziehungsweises Sein der Dinge in Gott besagt, nicht ein schlechthinniges; wäre dies, so müßten die Worte lauten: Quod factum est, vita erat. Auch Augustinus unterscheidet das Geschaffene für sich und seine ratio in ipsa sapientia, welche göttliches Leben ist [3]). Der paulinische Ausspruch, daß Gott Alles in Allem sein wird, ist weit entfernt von dem

---

[1]) Is. 6, 4. — [2]) Rom. 9, 5. — [3]) Oben §. 64, 5.

stoischen Satze: „Juppiter ist, was immer du siehst und was sich beweget.“ Augustinus und Hilarius verstehen das Apostelwort ratione finis, während Wycleff es ratione principii faßte. Die Ewigkeit der Dinge ist ausgeschlossen; von ihrem Sein vor der Schöpfung in der göttlichen Weisheit sagt Augustinus: Erant et non erant. Der Satz, daß die Kreatur Gott sei, führt zu wahnwitziger Selbstüberhebung; sein Urheber überbietet die Gnostiker, die bloß die Seele als Funken der göttlichen Essenz ansahen, während jener die ganze göttliche Wesenheit in die Kreatur eingeschlossen denkt.

Wenn Wycleff lehrt, die Dinge müßten immer sein, weil sie Gott immer gegenwärtig sind, und er sie in jene „große, immer stehende Zeit“ versetzt, so verkennt er, daß Gott auch Zukünftiges denkt, und daß die Zeit gerade dem Veränderlichen zukommt. Das Sein der Kreatur ist nicht ewig, weil es ihr von Gott mitgeteilt ist; vermöge desselben sind sie in ihrer Art, und dieses Sein ist ein anderes als ihr Sein in Gottes Denken [1]). Den Schluß Wicleffs: Lapis in Deo est Deus, ergo simpliciter est, führt Netter ad absurdum, indem er ihm die Form gibt: Lapis in Deo habet Esse divinum, igitur lapis in Deo habet esse proprium vel secundum genus suum.

Der Behauptung Wycleffs, Gott könne nur schaffen, was er geschaffen hat, stellt Netter Augustinus' Ausspruch gegenüber: Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse [2]), der die Grenze unseres Wissens angemessener in Erinnerung hält. Wycleff meint, Gott habe durch seinen Willen, Dinge einer bestimmten Art und Zahl hervorzubringen, sein Vermögen, Anderes und Mehreres hervorzubringen, gebunden, was wieder bei Augustinus seine Berichtigung findet, welcher sagt: Deus potentiâ suâ numeros creaturae dedit, non ipsam potentiam eisdem numeris alligavit [3]). Schon Platon hatte von der Naturnotwendigkeit die über sie hinausgehende göttliche Ursache unterschieden [4]), also hätte der Glaubensneuerer, der die christlichen Weisen zurückstieß, dies wenigstens von dem alten

---

[1]) Oben §. 70, 1 a. E. — [2]) Aug. Ep. 137 ad Volus. — [3]) De gen. ad litt. VI, 19. — [4]) Plat. Tim. p. 68 c; oben §. 52, 1.

lernen können. Der Behauptung Wycleffs, die Kreatur sei unzerstörbar, weil die Zerstörung eines Individuums die der Gattung einschlösse, gerade wie die Erschaffung des Individuums die Miterschaffung der Gattung einschließt, setzt Netter den Satz von Duns Scotus entgegen, daß sich die species nicht ganz und ungeteilt in jedes Individuum lege, somit erhalten bleibe, wenn eins oder viele derselben zerstört würden.

Der Wycleffschen Meinung, daß aus dem Vorwissen Gottes die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen folge, begegnet Netter durch die Distinktion von praescientia, welche auf das futurum certum geht, und das praeintellegentia, welche das possibile zum Gegenstande hat. Unser Wissen ist a rebus, Gottes Wissen de rebus; für Gott gibt es nicht ein Reich von Denknötigungen; er weiß die kontingenten Ereignisse voraus, ohne durch einen nezessitierenden Eingriff in den Lauf des Geschehens ihre Kontingenz aufzuheben.

Der Dreiteilung des Menschenwesens bei Wycleff setzt Netter den augustinischen Ausspruch entgegen: Homo substantia rationalis, constans ex anima et corpore [1]) und weist auf den heidnischen Charakter der Identifizierung von Mensch und Seele hin.

Eingehend wird Wycleffs Begriff von der Kirche als universitas praedestinatorum widerlegt, als dem Evangelium widerstreitend, nach welchem die Kirche nicht aus den Erwählten, sondern den Berufenen besteht [2]); die ecclesia peregrinantium ist keine Vereinigung vollendeter Menschen, sondern solcher, deren Wert oder Unwert erst nach der Vollendung ihres zeitlichen Lebens endgültig entschieden werden wird. Hier hätte nahe gelegen, die willkürliche Verengerung des Begriffes praedestinatio, *προόρισις* bei Wycleff aufzuzeigen: der Ratschluß Gottes soll danach nur auf die Individuen gehen, aber es wird vergessen, daß Gott die Kirche als Ganzes auch vorgedacht, zugleich aber diese ihre Idee in die geschichtliche Wirklichkeit zu Kampf und Sieg, Versuchung und Triumph eingesenkt hat, wo=

[1]) Aug. de trin. XV, 7. — [2]) Matth. 25, 1; 13, 47; 13, 24; 22, 2.

mit er im großen zeigte, wie göttliche Vorbestimmung und menschliche Arbeit, ewige Ratschlüsse und menschliche Freiheit zusammengehen können und so auch im Individuum sich verschränken.

Wycleff verkennt, wie Netter weiter nachweist, die der Kirche zu eigen gegebene Wahrheit, die auf dem Teilhaben an der Wahrheit an sich beruht: Ex veritatis ore, sagt Augustinus, agnosco Christum, ipsam veritatem: ex veritatis ore agnosco ecclesiam participem veritatis. Wycleff begibt sich des Begriffes der Teilnahme und verliert darum auch den der Teilnahme an der Wahrheit und damit das Verständnis für die Glaubenssubstanz, weil er den Ideen eine Transzendenz zuschreibt, bei der sie zwischen Gott und Endlichkeit keine Vermittelung mehr üben können. Hier berührt sich der exzessive Realismus mit dem Nominalismus, welcher ebenfalls keinen Wahrheitsinhalt als ein Gut, an dem der forschende Geist Anteil sucht, anerkennen will. Darum kennt Wycleff auch keine Übertragung der Heilsgüter, keine andere Wirksamkeit der Sakramente, als die psychologische. Demgegenüber zeigt Netter, daß der Inhalt der Gnadenspendung durch die Unvollkommenheit des Spendenden und Empfangenden nicht alteriert wird, nach dem Spruche: Non deserit Christus sacramentum, etiam si habuerit malum instrumentum. Wohl bedürfen die Heilsaktionen der Diener der Kirche des concursus divinus nach dem Worte des Heilandes: Pater meus usque modo operatur, et ego operor[1]); aber darin ist nur die Anwendung eines Gesetzes der Weltordnung auf das Reich der Gnade zu erkennen: der concursus divinus macht überall die natürlichen Kräfte fruchtbar, wie dort die kirchlichen Heilsorgane. Netter kann sich bei diesen Erörterungen auf Augustinus' Polemik gegen die Donatisten stützen, nur gehen die Irrtümer der Wycleffiten noch über die der Donatisten hinaus, da diese eine ecclesia sanctorum als Kirche gelten lassen, jene nur eine ecclesia praedestinatorum, und damit die menschliche Mitwirkung zur Erwerbung des Heiles ausschließen, was die alten Sektierer nicht tun.

---

[1]) Jo. 5, 17.

Eingehend und mit achtungswerter Gelehrsamkeit zeigt der Apologet die Notwendigkeit, daß die Kirche ihr inneres Leben durch den äußeren Kultus betätige. Man kann seine Erörterungen durch einen Ausspruch des hl. Thomas zusammenfassen: Was der Kirche Würde gewährt (decor ecclesiae), besteht vorzugsweise in inneren Betätigungen (in interioribus), aber es gehören auch äußere Akte (exteriores actus) dazu, soweit sie von dem Inneren ausgehen und die innere Würde erhalten[1]).

Sehr schlagend weist Netter die Widersprüche in der Wycleffschen Ansicht über das Verhältnis von Kirche und Staat nach. Der Glaubensneuerer wirft der Kirche vor, daß sie sich seit Konstantin verweltlicht, und dieser episcopi caesarei eingesetzt habe, von denen die Hierarchie herstamme, aber aus Haß gegen diese fordert er, daß der Staat die Geistlichen anstelle, heißt also die presbyteri caesarei gut und baut seine Afterkirche auf eben das Prinzip, das er, der Wahrheit zuwider, der echten zum Vorwurfe macht; um der erdichteten Verweltlichung der nach-apostolischen Kirche zu steuern, soll die Kirche der weltlichen Macht ausgeliefert, also verweltlicht werden.

6. Zwinglis Darlegung der monistischen Gottes- und Weltanschauung zeigt insofern spekulativen Geist, als sie einen Hauptpunkt derselben: die Beseitigung der Mittelglieder zwischen Gott und Endlichkeit, ins Licht stellt. Wenn er die causae secundae leugnet und alle Verursachung in Gott, als der causa prima, zusammenzieht, so tritt er in den schärfsten Gegensatz zum Realismus der Scholastiker, welche den endlichen Wesen vermöge ihrer Teilnahme am Intellegiblen Ursächlichkeit zusprechen kann, unbeschadet des Wirkens Gottes in den Dingen[2]). Zwinglis Augenmerk ist die Beseitigung derjenigen sekundären Ursachen, welche in der Freiheit der Vernunftwesen gegeben sind, aber er ist konsequent, wenn er sein Verdikt auf alle ausdehnt. Mit der Beseitigung der Freiheit fällt auch der tätige Verstand und sein Objekt, das Intellegible in

[1]) In Sent. IV, 15, 3, 1. — [2]) Oben §. 75, 4 a. E.

den Dingen, aber auch das Intellegible vor den Dingen, die Form als gestaltendes und die Idee als vorbildgebendes Mittelglied zwischen der göttlichen Weisheit und der endlichen Kreatur.

In dieser Beseitigung der Mittelglieder zeigt sich am deutlichsten der Zusammenhang zwischen dem Monismus und dem protestantischen Prinzip und dieses ist bei Zwingli das eigentlich treibende. Der Protestantismus kehrt auf allen Gebieten seine Spitze gegen die Mittelglieder. Er will auf der Bibel fußen, aber er verwirft die Autorität der Kirche, welche insofern vermittelnd zwischen dem einzelnen Gläubigen und der Schrift steht, als sie die Glaubenssubstanz auf Grund dieser fixiert und mit der lebendigen Tradition umkleidet; er will den Christenglauben festhalten, aber nennt alles das, was aus diesem organisch im geschichtlichen Leben der Kirche erwachsen ist, hinzugekommenes Menschenwerk; er sucht in der gläubigen Gesinnung die christliche Vollkommenheit, verwirft aber die Werke und die mit ihnen zusammenhängende äußere Gestalt, welche sich jene Gesinnung gegeben hat, und die die Vermittelung ihrer immer neuen Erzeugung bildet; er will die apostolische Christengemeinde erneuern, indem er die historischen Vermittelungen überspringt, durch welche die Gegenwart mit der Vergangenheit zusammenhängt; er will die christliche Gemeinschaft, aber er schreckt davor zurück, ihr Prinzip als Gesetz zu fassen; er fordert die Nachfolge Christi, aber er verwirft die Vorbilder des Wandels, welche uns die Heiligen, die lebendigen Früchte der Erlösung, vorzeichnen; seine Theologie ist wesentlich Schrifterklärung, aber es ist ihr verwehrt, autoritative Erklärungen aufzustellen; sie geht auf den Offenbarungsgehalt der Schrift aus, aber sie läßt deren Weisheitsgehalt, der das Bindeglied zwischen Theologie und Philosophie bildet, ungenutzt.

Mit dieser Verwerfung der Mittelglieder ist aber eine Abwendung von der idealen Grundanschauung gegeben; die Begriffe des Gesetzes, des Vorbildes, der organischen Auswirkung sind, wenn sie auf dem Gebiete des Glaubens preisgegeben werden, auch für die Spekulation verloren. Man pflegt nun zwar Luther einen Idealisten zu nennen, weil er die unsichtbare Kirche an Stelle der sichtbaren

gesetzt und den Realismus der Werkheiligkeit bekämpft habe; aber es ist nicht jede Ansicht Idealismus, welche die Wirklichkeit überfliegt und das Innere dem Äußeren gegenüberstellt. Die ideale Weltanschauung beruht darauf, daß, wie ihr Name es sagt, die Welt ideal angeschaut wird, also im Sichtbaren das Unsichtbare erkannt, in der Auswirkung das Gedankliche verfolgt, das Außen durchsichtig gemacht wird für das Innen. Der Idealismus überfliegt aber nicht das Reale und subjektiviert nicht das Äußere, sondern läßt sich durch die Dinge zum Intellegiblen in ihnen und über ihnen leiten und kann darum ebensogut Realismus heißen. Der aus der Weisheit der Schrift erwachsene Idealismus kennt die Gefahren jenes Überfliegens und jenes Subjektivierens, die zu monistischen und nominalistischen Ansichten führen müssen. Nur bei ihm sind die idealen Prinzipien, als bei ihrem berufenen Hüter, hinterlegt.

---

§. 82.

Der Realismus gegenüber dem scholastischen Nominalismus.

1. In der nominalistischen Anschauung, daß die allgemeinen Begriffe lediglich durch Zusammenfassung von Wahrnehmungen entstanden, also nicht auf ein intellegibles Daseinselement in den Dingen hingeordnet seien, begegnen sich im 14. Jahrhundert mehrere Männer, die sonst von verschiedenen Vorstudien und Rücksichten bestimmt sind. Aus der Thomistenschule kam Durand von St. Pourçain, Lehrer zu Paris und Avignon, † 1333 als Bischof von Meaux, welcher das Erkennen des Intellegiblen dem Glauben zuwies und die von seiner Schule vertretene Lehre von der Angleichung des Erkennenden an das Erkannte als eine verstiegene ansah, da man nur von einer Proportion beider reden könne. Eine Konformität von Gedanke und Sache scheint ihm unmöglich, weil jener eine Accidenz, diese eine Substanz ist. „An die Möglichkeit, daß die gedachte Sache selbst ein Gedanke sei, an die Voraussetzung des Realismus, daß sie in einem Gedanken Gottes ihre Wahrheit habe, erinnert sich Durand hierbei nicht[1].“ Das Allgemeine gilt ihm nur als ein durch Abstraktion entstandenes Produkt des menschlichen Verstandes, dem nur Individuen gegeben sind; das individuelle Sein setzt er dem Sein überhaupt gleich und die Frage nach einem Individuationsprinzip wird ihm darum gegenstandslos. Seine Opposition gegen Thomas hat sich unter dem Einflusse der skotistischen Lehre verfestigt, deren realistische Bestimmungen er aber ebenfalls ablehnt[2].

[1]) Ritter, Geschichte der Philosophie VIII, S. 566. — [2]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 106 bis 109.

Aus Scotus' Schule ging Pierre Auriol (Petrus Aureolus), Franziskaner, † 1321 als Erzbischof von Aix, hervor; seine Lehre ist „ein mit nominalistischen Tendenzen versetzter Skotismus"[1]). Er erklärt das Allgemeine für ein bloßes Gebilde des menschlichen Verstandes: Ratio hominis est fabricata per intellectum, und leugnet, daß es ein dem Verstande eingeprägtes Bild von einem Daseinselemente sei; er verwirft die formae speculares, als auf unbegründeter Vervielfältigung der Prinzipien beruhend.

Den methodischen Grundsatz: Pluralitas non est ponenda sine necessitate, macht Wilhelm von Occam, aus der Grafschaft Surrey, der Zelantenpartei des Franziskanerordens angehörig († 1347), zum Sturmbock gegen den Realismus. Wenn die vorher genannten einen milderen Nominalismus vertreten, so ist er der radikale Nominalist, dessen Denken sich gegen die hergebrachte Zucht und Regel auflehnt. Diese Opposition wird bei ihm verschärft durch seine gegnerische Stellung zur Hierarchie, er greift im Realismus zugleich die von der Kirche hochgehaltene Spekulation an, und die Parteileidenschaft treibt ihn vielfach zur Sophistik. J. Scaliger charakterisiert ihn mit den Worten: Omnium mortalium subtilissimus, cujus ingenium vetera subvertit, nova ad invictas insanias et incomprehensibiles subtilitates fabricavit et conformavit[2]). Aus Scotus' Schule hervorgegangen, richtet er doch zunächst gegen diese, besonders gegen ihre platonisierende Formenlehre seine Angriffe. Aber er nennt alle Realisten Platoniker und glaubt in Aristoteles seine eigene Theorie zu finden. Die universalia sind ihm lediglich actûs intellegendi oder termini secundae intentionis gegenüber den termini primae intentionis; diese gehen auf Einzeldinge, jene auf Zeichen, signa, die Vieles unter sich befassen. Ein Zeichen ist ihm, was für ein anderes gilt; sie sind teils wie die Worte beliebige, teils wie die Vorstellungen, intentiones, unwillkürliche, natürlich entstehende Zeichen, wie der Seufzer ein Zeichen des Schmerzes, der Rauch ein Zeichen des Feuers; aber sie sind so

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 180. — [2]) Das. S. 120.

wenig Abbilder, species, der Dinge, wie Seufzer und Rauch den Schmerz und das Feuer abbilden; sie nehmen nur im Esse objectivum, d. i. unserem Erkennen, dieselbe Stelle ein, welche die bezeichneten Dinge im Esse subjectivum, d. h. in der Wirklichkeit, einnehmen. Occam unterscheidet sich dadurch von Roscellin, daß er die Vorstellungen nicht Namen oder Worte nennt, indem er diesen den natürlichen Charakter jener abspricht; sie sind ihm termini, daher seine Schüler den Namen der Terministen führen[1]). Diese Verbesserung der alten nominalistischen Ansicht ist aber eine unerhebliche; die termini sind wie die nomina oder voces Gebilde des menschlichen Geistes ohne gedankliches Korrelat in den Dingen, und es wird nichts gewonnen, wenn ihre Ausprägung als eine unwillkürliche hingestellt wird; sie bleiben subjektive Erzeugnisse, psychische Qualitäten, Gedanken ohne Denkinhalte, an deren Stelle die Wahrnehmungsinhalte treten.

2. Der Nominalismus bedeutet die Preisgebung der idealen Prinzipien, eine Verarmung des Denkens, welches sich der Denkinhalte und der Denkmittel entäußert. Es gilt nur das universale post rem, und es wird zunächst das universale in re beseitigt: die Dinge haben hier nur unseren Sinnen, nicht aber unserem Verstande etwas zu sagen, und entbehren eines Daseinskernes, der diesem verwandt ist. Damit entfällt die Form als das gestaltende und erkenntnisvermittelnde Prinzip in den Dingen und so auch der Begriff der Naturen. Das Ding hat keine Natur mehr, sondern ist diese selbst: Natura lapidis est in lapide; sed debet concedi, quod natura lapidis est lapis[2]). Ebenso verliert der Begriff des Maßes seine objektive Bedeutung; das Messen vollzieht lediglich der menschliche Geist, von einer ihm vormessenden göttlichen Weisheit kann keine Rede mehr sein. Die Konsequenz lauert im Hintergrunde, daß dann ja auch das Meßbare unserem Geiste gehören muß; es tauchen Meinungen auf, dahin gehend, „was die Dinge zu räumlichen und zeitlichen mache, was ihnen ihr Wo und Wann gebe, sei nicht etwas

---

[1]) Vgl. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philosophie 1², S. 418 f. —
[2]) Guilelmus Occam in Sent. I, 2, 6, respons.

Positives, von ihrem Wesen und Sein Verschiedenes, sondern werde nur als solches vom denkenden Geiste aufgefaßt"[1]), die Vorläufer der Lehre von der Phänomenalität des Raumes.

Haben die Dinge keine immanenten Formen und Maße, so bedarf es auch keiner Herauslösung dieses übersinnlichen Elementes seitens des Erkennenden, und die Lehre vom tätigen Verstande erscheint als überflüssige Künstelei. Durand beanstandet, daß der intellectus agens die sensible species intellegibel machen solle, da er dem Sinnlichen nicht seine übersinnliche Natur mitteilen könne; er müßte als Gegenstück einen sensus agens haben; es genüge anzunehmen, daß der Verstand bei der Begriffsbildung von den individuierenden Bedingungen des Wahrgenommenen absieht; seine weitere Funktion sei, zuzusehen, wie sich die von den Sinnen eingebrachten Vorstellungen als Subjekt und Prädikat verbinden lassen[2]). — Auch Aureolus kann keinen tätigen Verstand brauchen, weil ihm der Allgemeinbegriff einzig durch Hinwegsehen von dieser oder jener individuellen Repräsentation der Art oder Gattung entstanden scheint; einer solchen eine bildliche Präsenz im Geiste zuzuschreiben, hält er für gleichbedeutend mit der platonischen Lehre, daß der Verstand nicht die Dinge, sondern die Ideen anschaut[3]). — Occam verwirft den tätigen Verstand, weil er meint, daß die Allgemeinbegriffe ohne aktives Zutun des Geistes entstehen können; Universalia et intentiones secundae causantur sine omni activitate intellectûs et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum. Dagegen rühre die Bildung von Urteilen und Schlüssen vom Willen her: actu voluntatis, quo voluntas vult talia complexa formare. Das eigentliche agens im menschlichen Verstehen ist Gott selber, der überhaupt bei aller kreatürlicher Betätigung unmittelbar konkurriert[4]). Hier zeigen sich averroistische Einflüsse und tritt hervor, wie der Nominalismus dem Monismus die Hand reicht, mit dem er sich ja in der Leugnung der vermittelnden Idealprinzipien begegnet.

---

[1]) Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I², S. 583. — [2]) Werner, a. a. O. S. 107 f. — [3]) Das. S. 114. — [4]) K. Werner, Die nominalisierende Psychologie der Scholastik. Wien 1862, S. 60.

Die Ideen werden von Durand als factivae rerum rationes in Gott beibehalten; für das menschliche Denken haben sie aber nach ihm keine theoretische Bedeutung, sondern nur ein praktisches Analogon: „Dem spekulativen Begriffe der Idee als einer vom menschlichen Geiste erfaßten überzeitlichen Verknüpfung des in der Erfahrungswirklichkeit gegebenen Mannigfaltigen substituiert er die vom praktischen Intellekte ins Auge gefaßte Beziehung der kontingenten Güter zu einem um seiner selbst willen begehrenswerten Gute [1].“ So bleibt wenigstens die Idee des Guten ratione finis erhalten, wenngleich nicht ratione exemplaris. — Aureolus läßt kein universale ante rem zu; ein solches wäre eine stofflose Form und darum unendlich, was nur von Gott gelte [2]); ein Einwand, der, wenn er Recht hätte, den Schöpfungsbegriff aufheben würde, da alles geschaffene Endliche in letzter Linie in der göttlichen Unendlichkeit wurzelt. — Occam sieht in der Annahme von Ideen in Gott eine Herabsetzung von dessen Allwissenheit; es bedürfe keiner respectûs rationis bei ihm; sogar der menschliche Künstler hat ohne solche, sein Erkennen differenzierende respectûs eine deutliche Vorstellung von dem herzustellenden Werke. Will man aber die Vollendung der Kreatur in Gott Idee nennen, so gibt es nur eine Idee, weil einen Gott: Si perfectio creaturae in Deo et idea sint idem, quaero, aut perfectio illa in Deo est realiter ipse Deus aut non? Si sic, ergo, sicut ipse Deus non est plures, ita ideae non erunt realiter plures [3]). Die Stelle kann zugleich den Abstand der Occamschen Latinität von der der großen Scholastiker zeigen.

Mit den Ideen fallen auch die Transzendentalien; die Nominalisten haben sich dem augustinischen Gedanken einer Wahrheit und Vollkommenheit in Gott als Bürgschaft der menschlichen Wahrheitserkenntnis und als Vorbild der sittlichen Betätigung entfremdet. Im Gottesbegriffe bleibt dann nur die Macht und die

---

[1]) Werner, Die nominalisierende Psychologie, S. 31. — [2]) Derselbe, Der hl. Thomas III, S. 113. — [3]) In Sent. I, 35, 5.

unbegrenzte Willkür übrig, in deren Betonung Occam Scotus noch überbietet.

Formell wird damit wohl der Begriff des Gesetzes und der der Zwecksetzung gewahrt, allein beide verlieren für die Welterklärung ihren Wert, weil sie nicht als Ausflüsse der göttlichen Weisheit verstanden werden. Der vorschreitende Nominalismus kann den Zweck als vorausgehenden Gedanken nicht beibehalten und ebensowenig das Gesetz als Norm vor den Dingen, weil in beiden ein Rest des Objektiv-Gedanklichen vorliegt.

3. Die weise Verbindung des sinnlichen, rationalen und übernatürlichen Elementes der Erkenntnis, die schon Scotus gelockert hatte, wird hier völlig gelöst; es gibt nicht mehr ein Verstehen der Sinnendinge, weil diese ihren intellegiblen Kern verloren haben, und so können sie auch nicht mehr hinaufleiten zu den intellegibilia divinorum.

Das Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand wird aufgegeben mit Ablehnung des realistischen Satzes: Die Dinge mensurieren unseren Geist durch ihre Form [1]). Der Nominalismus vermag nur Bruchstücke davon festzuhalten, und je nachdem er sie so oder anders wieder zu verbinden sucht, gerät er in die Bahn des Sensualismus oder in die des Intellektualismus. Das erstere ist der Fall, wenn er die Form einfach beseitigt; dann erscheinen ihm die den Sinnen gegebenen Einzeldinge als die Mensur unseres Geistes; macht sich dagegen das Bedürfnis geltend, wenigstens der Erkenntnis ihre Form zu wahren, so wird der menschliche Verstand als deren Urheber hingestellt, was zur intellektualistischen Anschauung führt. Die Nominalisten pochen bald auf die Erfahrung, bald auf die Logik, aber sie brechen jener die Spitze ab, indem sie leugnen, daß die Erfahrung bis zu den Denkinhalten vorzudringen habe, und sie ziehen zunächst der Metaphysik, weiterhin aber auch der Logik den Boden weg, indem sie ein Korrelat der Begriffe in der Wirklichkeit, und damit die Objektivität der Denkinhalte, in Abrede stellen.

---

[1]) Vgl. oben §. 69, 4.

So oszilliert diese Lehre zwischen Sensualismus und Intellektualismus, zwischen Kleinmut und Übermut des Denkens, und beide die Neuzeit beherrschenden falschen Denkrichtungen haben ihre Anfänge bereits im scholastischen Nominalismus.

Sensualistisch ist Durands Behauptung, daß nur die Sinnenerkenntnis eine bestimmte, die begriffliche dagegen eine verworrene, confusa, sei: Dicitur confusa cognitio illa, quae est quidditativa et specifica per comparationem ad cognitionem intuitivam. Wer eine Rose vorstellt mittels deren Begriffe, hat nur eine verworrene Kenntnis von ihr, in Vergleich zu dem, der sie gegenwärtig (praesentialiter) vor sich sieht[1]). Auch hier erinnert sich Durand nicht an das Nächstliegende: der Pflanzenkundige, der die meisten Begriffe auf diesem Gebiete besitzt, hätte auch die konfusesten Vorstellungen davon, und die Signatur jeder Wissenschaft wäre die Verworrenheit; so leichtherzig kann man das Aristotelische: die Wissenschaft geht auf das Allgemeine, denn doch nicht aufgeben. — Occam hat dieselbe Ansicht, daß das Erkennen des Einzelnen die vollkommene Erkenntnis ist, und er sucht durch ein Beispiel zu zeigen, daß die begriffliche jene nur vorbereite: man erkennt einen Gegenstand aus der Ferne als Etwas, beim Näherkommen als lebendes Wesen, dann als einen Menschen, ganz nahe als diesen bestimmten Menschen[2]). Hier zeigt sich der Nominalist im Banne der Worte gefangen, indem er das Erkennen im gemeinen Sinne mit dem Erkennen, welches die Wissenschaft sucht, das Agnoszieren mit dem Erforschen verwechselt.

Dieser Sensualismus schließt aber bei Occam keineswegs die Überschätzung der Logik aus, der er in einer an Abälard erinnernden Weise zugetan ist, und in deren Vernachlässigung er den Grund der meisten Irrtümer in der Theologie sieht. Sie muß ihm, da er die Metaphysik preisgibt, diese ersetzen: die Nominalisten kommen, wie Gerson sagte[3]), gar nicht aus der Logik heraus. Wenn

---

[1]) Dur. in Sent. IV, 49, 2. — [2]) G. Occam. in Sent. I, 13. — [3]) Oben §. 80, 5.

die Begriffsbildung nur auf Grund von Sinneseindrücken vor sich gehen soll, so bedarf sie einer Technik im höchsten Grade; der Realismus hat am Intellegiblen das objektive Maß dafür, dem Nominalismus muß dieses die Kunst ersetzen. Der intellectus agens wird beseitigt, aber im Grunde der Verstandestätigkeit eine noch höhere Aktivität beigelegt, als die Realisten ihr zusprechen; sie hat ihre Norm in sich, die termini secundae intentionis sind ja ganz und gar actûs intellegendi. Noch mehr Gewicht fällt auf die Aktionen der diskursiven Erkenntnis, die Urteilsbildung und Argumentation; da der Begriff keinen Wahrheitsgehalt mehr hat, wird die Erkenntnis ganz in das Urteil verlegt. Es ist die gemeinsame Lehre der Nominalisten, daß bloß die Sätze den Gegenstand des Wissens bilden, die nichts anderes sind als Verknüpfungen der Zeichen der Dinge im Verstande, dessen eigentliche Aufgabe es eben ist, die Sinneseindrücke in die Satzformen einzupassen.

Die diskursive Erkenntnis schreiben die Scholastiker allgemein der ratio zu, die bei den Realisten in zweite Linie tritt, da der intellectus, welcher das Intellegible intuitiv ergreift, den Vortritt hat; bei den Nominalisten fällt das intuitive Verstandeserkennen weg, und die ratio, nicht mehr der intellectus, wird zum eigentlichen höheren Erkenntnisvermögen, womit die in der Neuzeit gangbare Bevorzugung der Vernunft vor dem Verstande beginnt.

So liegen in der nominalistischen Doktrin auch die Anfänge des Rationalismus, der die Vernunft nicht als Organ, sondern als Quelle der Wahrheit betrachtet. Rationalistisch ist vor allem die Ethik der Nominalisten, insofern diese für die allgemeine Form der sittlichen Gebote den Grund nicht in den Ideen, sondern nur im generalisierenden Geiste finden können. Es gibt für sie kein Gutes an sich, sondern der göttliche Wille macht das Gute gut und das Gesetz gültig. Insofern wird zwar die Vernunft gerade aus dem sittlichen Gebiete, welches nach Scotus' Vorgange dem Willen zugesprochen wird, ausgewiesen, aber sie muß erst recht herbeigerufen werden, um das Erkennen des Gesetzes zu ermöglichen, da in diesem an sich keinerlei rationales Element liegen soll, und ihm somit nur

der menschliche Geist den Stempel der Allgemeinheit aufdrücken kann, der ihm ja allein anvertraut ist. Dem irrationalen Willen muß die individuelle Einsicht leitend zur Seite treten.

Mit der rationalistischen Ethik der Stoa und Kants teilt die Occamsche auch den Rigorismus, der sich in der Ablehnung jeder Art von Streben nach Beglückung ausspricht. Sie kennt keinen der Seele eingeschaffenen Zug zum Guten; der Wille wird völlig indifferentistisch gefaßt, die dilectio als Forderung, das Sittengesetz von der delectatio real abgeschieden[1]). Ein solcher Rigorismus tritt immer ein, wenn die Mittelglieder von Gesetz und Leben vernachlässigt werden, und die Beseitigung der Mittelglieder überhaupt ist das Charakteristische des Nominalismus[2]).

Die Theologie des Nominalismus ist zwar selbst durchaus nicht rationalistisch, aber bereitet einer solchen den Boden, indem sie das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung verschiebt. Der übervernünftige Charakter der Glaubenssätze wird durch Beseitigung der Handhaben für das Verständnis der intellegibilia divinorum[3]) zum widervernünftigen gemacht, der Glaube allein auf den Gehorsam gebaut. Die Konsequenz ist dann die Lehre von der doppelten Wahrheit, die dahin geht, daß ein Satz theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, ein den Glauben und die Wissenschaft zugleich vernichtender Irrtum, der bei seinem herausfordernden Hervortreten im 16. Jahrhundert durch das vierte Laterankonzil seine Verurteilung fand[4]). Von den Glaubensneuerern gutgeheißen, hat diese Lehre zunächst das spekulative Element der Theologie ertötet, nachmals aber, als die Vernunft beim Wiederfordern ihrer Rechte ihre Grenzen überschritt, die Theologie in den Rationalismus hineingeführt.

4. Gegen Occams Lehre nahmen von seiten des Realismus zuerst die Skotisten Stellung, um zu zeigen, daß jene nicht ihrer

---

[1]) Werner, Die nominalisierende Psychologie, S. 74 f.; eine Vergleichung Occam mit Kant gibt Prantl, Geschichte der Logik III, S. 333, Anm. 751. — [2]) Bd. I, §. 38, 5 a. E. — [3]) Oben §. 60, 7. — [4]) Denzinger, Enchiridion No. 621; vgl. Nr. 398.

eigenen Doktrin entstammt. Walter Burleigh aus Oxford, Lehrer des Königs Eduard III. († 1357), gibt zu, daß die Universalien bloße Namen sind, soweit sie etwas von den Dingen Verschiedenes bezeichnen, aber erklärt sie für etwas Wirkliches, soweit sie in den Dingen liegen, welche nichts anderes als die individuierten Darstellungen der Universalien sind. Die natürliche Welt zeigt uns, daß die Natur ebensowohl die Hervorbringung und Erhaltung der Individuen als die der Gattungen anstrebt; das natürliche Verlangen geht zuerst auf das Allgemeine, z. B. auf Speise, nicht auf diese und jene Speise. Die sittliche Welt zeigt uns in den Gesetzen, Rechten, Verträgen etwas Allgemeines, für viele Individuen Bindendes und beweist damit die Realität des Allgemeinen[1]).

Die Pariser Artistenfakultät erließ 1340 ein Dekret gegen den Occamismus, worin die Überschätzung der Worte, deren er sich schuldig mache, treffend hervorgehoben wird. Die hl. Schrift verwende die Worte oft in freier Weise ohne Rücksicht auf deren gemeine Bedeutung, und so müsse auch bei Disputationen auf die Sache, die materia subjecta, mehr geachtet werden als auf die Wortbedeutung, die proprietas sermonis. „Niemand kann leugnen, daß wir von Dingen, die etwas anderes sind als signa, termini, orationes, Wissenschaft haben; die termini vertreten in der Wissenschaft nur die Sachen, da wir diese nicht zur Disputation mitnehmen können; wir haben daher Wissenschaft von den Sachen, wennschon durch termini und Reden vermittelt[2]).“

Die Thomisten brauchten nicht zu zeigen, daß Durands Ansichten nicht eine Weiterbildung des Thomismus sind, sondern hatten sie als Abfall von demselben zu charakterisieren. Am strengsten vertritt den Realismus des Meisters Johannes Capreolus, genannt princeps Thomistarum, Lehrer in Paris, † 1441 im Dominikanerkonvent in Toulouse, der in seinen Libri defensionum alle vom Thomismus abweichenden Lehren der Kritik unterzieht[3]).

---

[1]) Werner, Der hl. Thomas III, S. 121. — [2]) In weiterem Umfange abgedruckt bei Werner, a. a. O. S. 125², aus Bulaeus Hist. univ. Paris IV, p. 265 sq. — [3]) Werner, a. a. O. S. 151 f.

Im 15. Jahrhundert fand Occams Lehre an Gabriel Biel, welcher an der neu errichteten Universität Tübingen lehrte († 1495), einen eifrigen Vertreter; wenn man ihn den letzten Scholastiker nennt, so trifft dies in dem Sinne zu, daß er der letzte namhafte scholastische Nominalist war. Ihn sowie den mit dem Nominalismus verwandten Averroismus bekämpfen die Dominikaner Thomas del Vio, nachmals St. Cajetan, Kommentator der Summa theologica, und Silvester von Ferrara, der Interpret der Summa philosophica. Die Thomisten des 16. und 17. Jahrhunderts polemisieren gegen den Nominalismus nicht als eine fortbestehende Doktrin, sondern als Quelle der neologischen Irrtümer.

Der Jesuit Fonseca legt in seiner Erklärung der aristotelischen Metaphysik das Hauptgewicht auf das Argument, daß mit der Subjektivierung des Allgemeinen, die Möglichkeit, die Ordnung und das Gesetz in den Dingen zu erkennen, und damit die Wissenschaft aufgegeben wird: Nisi particularium inconstantia et infinitas ratâ atque certâ communium naturarum conditione quasi colligatur, dissoluta erit et tumultuaria omnis rerum tractatio ... Philosophia omnisque scientia, quae proprie hoc nomine censetur, aliquid commune tradit, quod causa sit eorum, quae in multis particularibus quaeruntur[1]). Wenn das Allgemeine nichts in den Dingen, sondern nur eine Eigenschaft an den Vorstellungen ist, so hat die Wissenschaft in den Dingen gar keinen Gegenstand, sondern ist ein Spiel mit Vorstellungen. Wenn die Nominalisten die Universalien der Logik zuweisen, so verfahren sie inkonsequent; die Logik müßte bei ihnen lediglich die Begriffsmassen in den Köpfen der Menschen behandeln, nicht aber, wie sie es wirklich tut, die Natur und die Gesetze der Begriffe. Nehmen aber die Nominalisten letzteres in Anspruch, so können sie auch den anderen Wissenschaften nicht absprechen, die

---

[1]) Fonseca in Met. V, 28, Quaest. 2, erörtert bei Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I², S. 248. Die ganze Abhandlung dieses Buches: Vom Realismus, Nominalismus und Formalismus ist über den Gegenstand zu vergleichen.

Natur und die Gesetze ihrer Objekte, d. i. das Allgemeine in ihnen zu behandeln.

Den Irrtum, der in der nominalistischen Bestimmung, die Begriffe seien Zeichen, signa, der Dinge, liegt, decken die Realisten in folgender Weise auf: Die Konimbricenser erklären das Zeichen für dasjenige, was dem Erkenntnisvermögen etwas darstellt: Signum est, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat[1]), und sie teilen sie in formale und instrumentale ein, von denen die ersteren, dem Erkenntnisvermögen aufgeprägt, die Vorstellung der Dinge wirken, während die letzteren schon bekannt sein müssen, um eine Vorstellung hervorzurufen: Formalia signa sunt imagines et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam; instrumentalia, quae cognita efficiunt alterius rei cognitionem[2]). Zeichen im ersteren Sinne kann man die Begriffe wohl nennen, nicht aber, wie es die Nominalisten tun, Zeichen in letzterem Sinne: „Um aus dem Worte den Gedanken zu erkennen, müssen wir erst das Wort, und ebenso um den Schmerz des Gemütes aus den Gesichtszügen zu erraten, zuerst diese erkannt haben. So verhält es sich aber nicht mit den Vorstellungen. Durch diese ist freilich das Bild des Gegenstandes in uns, aber wir erkennen nicht erst dieses und dann aus ihm die Sache, sondern durch die bloße Gegenwart des Bildes wird die Erkenntniskraft instand gesetzt, die Sache zu erfassen. Diese also ist der erste und eigentliche Gegenstand des Erkenntnisaktes . . . Das Erkennen kommt in uns dadurch zustande, daß die Seele sich durch ihre eigene Tätigkeit, obgleich unter Einwirkung des Gegenstandes, diesem ähnlich macht. Es ist dies das ideelle Sein (Esse intentionale) der Dinge in uns, ohne welches wir das reale außer uns nicht erkennen könnten. Aber wenn die Erkenntnis des Dinges sein Bild, d. i. eine gewisse Ähnlichkeit des Erkennenden mit ihm, voraussetzt, so folgt daraus nicht, daß wir diese auch früher als das Ding erkennen. Im Gegenteil, wir können wie den Akt des Er-

---

[1]) Conimbr. Log. de interpr. I, 1, 1. — [2]) Ib. I, 2, 2.

kennens, so das Mittel desselben nur durch Reflexion über das Erkennen der Sache erkennen. Die Sache also ist immer der erste, der Begriff aber, durch den wir erkennen, der sekundäre Gegenstand des Erkennens[1])."

5. Der Nominalismus hat, wo immer er in der Geschichte der Philosophie auftritt, beirrend gewirkt, aber zugleich durch das Hervorrufen des Einspruches des gesunden und rüstigen Denkens einen günstigen Einfluß ausgeübt. Den Sophisten setzte Sokrates seinen Realismus entgegen, und die Polemik gegen jene ist für Platons Gedankenbildung ein Augenmerk[2]); die nominalistische Subjektivierung der Ideen bei den Stoikern veranlaßte die späteren Platoniker zur Verteidigung von deren Objektivität[3]); Roscellins verkehrte Dialektik trug zur Klärung der realistischen Anschauung wesentlich bei, indem sie zur Kritik aufforderte[4]). Auch der im 14. Jahrhundert erneuete Nominalismus hat in ähnlicher Weise günstig gewirkt. Man wurde bei seiner Abwehr inne, welches Gut das christliche Denken an den objektiv-idealen Prinzipien besitzt, und es wurde das Altbesessene neu erworben. Zudem rief das Räsonnement der Nominalisten manche Fragen wach, die vorher nicht gestellt worden waren. Den universalia in praedicando wurde erhöhte Aufmerksamkeit zugewandt, die Sprache nach ihrem Verhältnisse zum Denken untersucht, das Wesen des Zeichens erörtert, wie dies die Bemerkungen der Konimbricenser zeigen. Die Meinung, daß nur die einzelnen Naturwesen Existenz haben, rief die Entgegnung hervor, daß ja diese dann auch den in der Natur auftretenden Gattungen zuzusprechen sei, es also reale Kollektivwesen gebe, deren Erhaltung ein Naturzweck sei, mithin die Natur selbst über das Einzeldasein hinaus wirke, ein Gedanke, der der Bemerkung Burleighs zugrunde liegt. Der Hinweis desselben Philosophen auf die Bedeutung des Allgemeinen für die sittliche Welt zeigt, daß man auch die Idealien von dem Gesichtspunkte der aufgeworfenen Fragen in Betracht zog.

---

[1]) Kleutgen, a. a. O. S. 254 f. — [2]) Bd. I, §. 23, 2. — [3]) Das. §. 40, 5 u. 43, 1. — [4]) Oben §. 69, 2.

Dazu kam aber eine positive Förderung der Untersuchung durch die Nominalisten, deren Aufstellungen ja nicht durchweg mit ihrem falschen Prinzipe zusammenhingen. Die Maxime Occams, daß man nicht ohne Not eine Mehrheit von Erklärungsgründen aufstellen dürfe, ist an sich richtig und stiftete bei rechter Anwendung, besonders im Gebiete der Logik, dankenswerte Vereinfachungen. Die realistische Scholastik des 16. Jahrhunderts verschließt sich keineswegs manchen von den Nominalisten ausgegangenen Bestimmungen.

Allein die nominalistische Denkrichtung als solche mußte die Geister je länger je mehr der christlichen Spekulation entfremden. Sie trat mit den neologischen Zeitbestrebungen in immer näheren Kontakt und machte sich zu deren dienendem Organe. Es wird sogleich zu zeigen sein, wie sie sich mit dem neologischen Humanismus des 16. und der reformsüchtigen Polyhistorie des 17. Jahrhunderts verbündete, und später wird zu erörtern sein, wie die auf der Oberfläche bleibende Naturforschung sich die Occamschen Meinungen anpaßte. Der englische Sensualismus ist ein direkter Nachkomme des in Oxford gepflegten Nominalismus; Hobbes, Locke, Berkeley, Hume halten dessen Anschauungen für die einzig möglichen, und von realistischen ist nie eine Kunde zu ihnen gedrungen. Aber auch Descartes und Leibniz sind Erben der Occamschen Schule, und insoweit Kant durch die Engländer und Leibniz bedingt ist, hat auch er an dieser Erbschaft teil. Der Kantianer Tennemann stellt Occam über alle anderen Scholastiker, er preist ihn als Rationalisten, der sich „in Ermangelung anderer Prinzipien an die Gesetze des Denkens als den einzigen Polarstern hielt“ [1]) und sieht in ihm den Vorläufer Kants: „Da man bisher immer vorausgesetzt hatte, daß die Begriffe objektive Realität haben, so mußte man endlich auch einmal den Gedanken fassen, ob dieses auch wahr sei und mit der Entstehungsart der Begriffe übereinstimme; dieser Zweifel führte zuletzt auf das Resultat, daß die Begriffe, obgleich Erzeugnisse der Objekte, auf welche sie sich beziehen, doch nichts von dem realen

---

[1]) Geschichte der Philosophie 1794 f., VIII, 2, S. 845.

Wesen der Dinge selbst enthalten [1])". Daß die Occamsche Ansicht sich der Kantischen Fassung fügt, zeigt die Verwandtschaft beider Denkweisen.

Was die letztgenannten Philosophen von vornherein für den Nominalismus kaptivierte und sie zu gar keiner Prüfung desselben kommen ließ, war seine Verwandtschaft mit den protestantischen Anschauungen, in denen jene aufgewachsen waren. „Nach der Reformation", berichtet Tennemann, „verstummte in den protestantischen Ländern die Partei der Realisten gänzlich [2])." Den Grund gibt Konrad Hermann an: „Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus ist wesentlich eine Fortsetzung oder die Folge einer äußerlichen Diremtion der beiden früheren Parteistandpunkte des Realismus und Nominalismus; die katholische Formel über das Verhältnis der Vernunft und des Glaubens oder der geistigen Freiheit des Einzelnen und der Autorität der Kirche schließt sich wesentlich an die Lehre des Realismus, die protestantische aber an diejenige des Nominalismus an [3])."

Die Glaubenserneuerung hat einen ihrer Fußpunkte im Nominalismus, neben dem die monistische Mystik [4]) einen zweiten bildet. Luther war in seiner katholischen Periode Occamist und schätzte besonders Gabriel Biel; Melanchthon war so im Nominalismus befangen, daß er ihn auch in Platon und Aristoteles zu finden vermeinte [5]); bei Zwinglis Verwerfung der causae secundae ist das Unvermögen, den Gedanken des Realintellegiblen zu vollziehen, mit im Spiele. Nominalistisch ist die mit der „Freiheit im Evangelium" gegebene Verwerfung der Glaubenssubstanz, und es ist bezeichnend, wie Luther auch in seiner Bibelübersetzung diesen Begriff abschwächt; die Stelle des Hebräerbriefes über den Glauben: Est autem fides sperandarum substantia (ὑπόστασις) rerum, argumentum (ἔλεγχος) non apparentium [6]) gibt er wieder: „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das zu hoffen ist und richtet sich

---

[1]) Geschichte der Philosophie 1794 f., VIII, 2, S. 841. — [2]) Tennemann, a. a. O. S. 542. — [3]) Philosophie der Geschichte, Leipzig 1870, S. 395. — [4]) Oben §. 81, 6. — [5]) Unten §. 83, 2. — [6]) Hebr. 13, 1.

nach dem, das nicht scheint[1])." Die von den Nominalisten angebahnte Trennung der Theologie von der Philosophie kommt bei Luther zur Durchführung; die Lehre von der doppelten Wahrheit hielt er für richtig und nannte deren Verurteilung durch die Sorbonne einen „recht teuflischen Ausspruch". Er kam dem Verbalismus der Humanisten entgegen, wenn er die Theologie eine mit den Worten des hl. Geistes beschäftigte Grammatik nannte, was jene nur ermutigen konnte, die Grammatik auch zur Grundwissenschaft der Logik und Metaphysik zu machen. Auf die Förderung der nominalistischen Gesellschaftslehre durch die Reformation wird später zurückzukommen sein[2]). Die dem Nominalismus verschwisterte arianische Tendenz der Glaubensneuerer, wie sie sich in Luthers Ausspruche über das Wort *ομοούσιος*: Anima mea odit hoc nomen, findet, ist von den Apologeten oft hervorgehoben worden[3]).

---

[1]) Nach der Ausgabe von 1528, Augsburg bei Heinrich Rainer. — [2]) Unten §. 85, 3. — [3]) K. Werner, Geschichte der apol. u. pol. Literatur IV, S. 365. Daß Luther seine Kenntnis der Scholastik nur aus deren nominalistischen Ausläufern schöpft, hat Denifle in seinem Werke „Luther und Luthertum" 1904, bes. S. 500 f., nachgewiesen. Dasselbe gilt, wie daselbst S. 836 gezeigt wird, von Melanchthon. Doch wurden in dem Kreise dieser Männer selbst Stimmen laut, man solle die in Bausch und Bogen verworfene Lehre vorerst näher kennen lernen; so schrieb Bucer 1535: Ita tractavimus scholasticos omnes, ut cordatis et bonis multis non contemnendum offendiculum objecerimus, dum vident nos illos non legisse, aut prudentes calumniari voluisse. Das. S. 837, Anm. 1.

§. 83.

Der Realismus gegenüber dem Nominalismus der Humanisten.

1. Von den Verehrern des Altertums, welche im 15. und 16. Jahrhundert auf die Gestaltung der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt Einfluß nehmen, treten die tiefer blickenden zu dem scholastischen Realismus nicht in Gegensatz. Ein Mann, wie Marsilius Ficinus, † 1499, welcher in die Lehren der alten Denker eingedrungen war, erkannte wohl, daß den großen Scholastikern trotz ihrer mangelnden Gräzität das Gleiche zuzusprechen ist, und seine Verehrung Platons schloß die des hl. Thomas nicht aus[1]). Johannes Picus von Mirandula, † 1494, hatte zwar an dem Schultreiben seiner Zeit Ausstellungen zu machen, nahm aber die Meister der Scholastik gegen Angriffe eines Poliziano und anderer in Schutz[2]). Soweit sich in den Schulen derzeit der Nominalismus breit machte und als Scholastik gerierte, wäre ein Einspruch der Altertumsfreunde ganz an der Stelle gewesen und hätte die Sache der Realisten nur fördern können. Allein oberflächliche Köpfe übersahen den Gegensatz von Realismus und Nominalismus und die Verwandtschaft des ersteren mit den Lehren der großen Alten und erblickten in allen Scholastikern mit ihrer unklassischen Latinität und logischen Subtilität den Gegensatz gegen die neuen Bildungsbestrebungen. Sie gaben selbst Aristoteles, dem jene anhingen, preis, obwohl dieser doch ein respektables Stück Altertum bildet, wobei ihnen der einseitige Platonismus zu Hilfe kam. Man vermeinte, auf Cicero und Quintilian fußend, die Wissenschaft reformieren und

---

[1]) Vgl. oben §. 79, 2. Näheres Bd. III, §. 89, 2. — [2]) Das. §. 89, 3.

die aristotelisch-scholastische Logik durch die Grammatik und Rhetorik ersetzen zu können.

Der Typus solcher Oberflächlichkeit und zugleich der Neologie dieser Art von Philologie ist der Römer Laurentius Valla, † 1459. Da er des Griechischen nur unvollkommen mächtig war, blieb ihm der damals sonst nur in scholastischer Übersetzung zugängliche Aristoteles unbekannt, was nicht ausschloß, daß er gegen ihn polemisierte. Er meint, es dürfe nicht vom ὄν, dem Seienden, ausgegangen werden, weil ein Partizipium ohne Substantivum keinen selbständigen Begriff bezeichne; die Kategorienlehre müsse auf die Sprache allein gebaut werden, welche nur drei Kategorien: die Substanz im Substantivum, die Eigenschaft im Adjektivum und die Tätigkeit im Verbum an die Hand gebe. Begriffe wie Essenz, Identität, Entität und andere seien künstliche Fiktionen, welche man an Stelle der Dinge setze. Die Scholastiker seien die Verderber des natürlichen Ausdrucks, den man vom gesunden Menschenverstande im Alltagsleben lernen könne: Depravatrix naturalium significationum peripatetica natio! apostrophiert er die Schullogiker. Die Wissenschaft dieser, wie die gesamte Philosophie müsse der Redekunst und Rhetorik gegenüber eine abhängige Stellung einnehmen: „Die Philosophie ist ein Soldat, der unter dem Oberbefehle der Rede dient.“ Seine Gegnerschaft gegen die Scholastik bemäntelt Valla nicht einmal wie andere durch affektierten Platonismus, sondern erklärt, daß die Stoiker und Epikureer die wichtigsten Schulen des Altertums seien[1].

Andere hielten an Aristoteles fest, aber spielten den sogenannten echten Aristoteles gegen den scholastisch-verderbten aus. So Poliziano, welcher in der pathetisch-hyperbolischen Sprechweise der Humanisten sagt: „Ich ging einmal einige Kommentare zu Aristoteles genauer durch, den ja jene Philosophen besonders lieben. Guter Gott, welche Monstrositäten fand ich da! . . . Nun verglich ich den griechischen Aristoteles mit dem teutonischen, den Meister der

[1]) Vgl. H. Ritter, Geschichte der Philosophie IX, S. 243 bis 261.

Rede mit dem Stammler, und ich erstaunte. Ich sah, und der Anblick erfüllte mich mit Widerwillen, wie er da nicht aus dem Griechischen übersetzt, sondern in Unsinn umgesetzt worden (non conversum e Graeco, sed plane perversum), so daß auch keine Spur von dem echten Aristoteles in der Übersetzung zu finden war. Und dennoch erröten diese stumpfen Köpfe nicht, wenn sie sich den ehrwürdigen Namen des Mannes beilegen[1])."

Die Bezeichnung der Scholastiker als Teutonen oder Germanen ist den italienischen Humanisten geläufig; sie ist das Gegenstück zu dem Ausdrucke stilo Gotico, die zur selben Zeit aufkam. Diese kosmopolitischen Neologen hatten ein so kurzes Gedächtnis, daß sie vergessen konnten, daß ein Thomas von Aquino ihr Landsmann war, und daß ihr Nationalwerk, die Dantesche Dichtung, in dessen Philosophie wurzelt.

2. „Der echte Aristoteles", den sich die Humanisten dieser Richtung zurechtlegten, war nun nichts weiter als ein perfekter Nominalist, und ein ebensolcher war auch „der echte Platon". Dies tritt besonders bei Philipp Melanchthon hervor, in dessen Dialektik diese Ansichten die Lehrform und weiteste Verbreitung erhielten. Er pflegte zu sagen, daß sich Logik und Rhetorik nur dem Namen nach unterscheiden. „Er weiß", sagt Ritter, „nicht mehr die sinnliche und die intellegible Form zu unterscheiden und dennoch empfiehlt er die platonische Dialektik[2])." Das Allgemeine ist ihm „das Gedankenbild eines vagen Individuums, was nicht ausschließt, daß er sich auf die platonische Lehre von den angeborenen Allgemeinbegriffen beruft"[3]). „Er weiß", bemerkt Zeller, „den tiefgehenden Gegensatz von Platon und Aristoteles mit seinem eigenen nominalistischen Standpunkte zu versöhnen, indem er behauptet, jedes Wirkliche sei ein Einzelwesen, die Gattungs- und Artbegriffe haben kein Dasein außer dem Verstande; Platon sei aber auch weit entfernt, ihnen ein solches zuzuschreiben; er verstehe unter den Ideen dasselbe,

---

[1]) Auq. Polit. Praef. in Suet. Op. p. 502. — [2]) Ritter, a. a. O. S. 500. — [3]) Das. S. 518.

wie Aristoteles unter den Formen und keiner von beiden denke dabei an etwas anderes, als an die Bilder in der Seele, wenn auch Platon durch seine figürliche Redeweise zu dem Mißverständnis, als ob die Ideen etwas für sich Bestehendes seien, Anlaß gegeben habe[1])." Daß darin ein gründliches und vorher unerhörtes Mißverständnis liegt, kann Zeller nicht in Abrede stellen, aber dies hält ihn nicht ab, zu behaupten: „Melanchthon stellt der scholastischen Auffassung des Aristoteles und Platon im Sinne des Humanismus eine richtigere, der scholastischen Dialektik ein einfacheres und geschmackvolleres Verfahren entgegen[2])." Einfacher läßt sich die Sache freilich darlegen, wenn man die widerstreitenden Gedanken auf das Niveau des Zeitgeschmacks herabzieht, und schmackhafter lassen sich Plattheiten durch schöne Worte und glatte Perioden auch machen. Die Richtigkeit dieses Vorgehens aber ist für Zeller durch die kirchliche Parteistellung Melanchthons genügend verbürgt. Man kann wohl fragen, auf welcher Seite die Barbarei liegt, bei den scholastischen Aristotelikern mit ihrem hölzernen Latein, oder bei diesen Humanisten mit ihren tönenden Worten und ihrer unwissenden und gewaltsamen Behandlung der Sachen.

Andere Humanisten, welche wohl mit der Schultradition, aber nicht mit dem Glauben und der Wissenschaft der Väter brachen, nahmen auch die Universalienfrage nicht so leicht wie der Reformator, aber zeigten sich ihr ebenfalls nicht gewachsen. Rudolph Agricola (Husmann, † 1485), verdient um die Einführung der klassischen Studien in Oberdeutschland, behandelte die Universalien in einem Aufsatze, der seiner Schrift de inventione dialectica beigefügt ist, und erklärt darin das Allgemeine als die Ähnlichkeit der besonderen Dinge, die wir als Eines betrachten: Universale dicitur unum assimilatione vel ratione. Diese nominalistische Fassung genügt ihm aber doch nicht, und er macht eine schüchterne Wendung zum Realismus in der Erklärung: Si duas formas vel naturas ejusdem rationis viderimus in subjectis duobus

---

[1]) E. Zeller, Geschichte der neueren Philosophie 1873, S. 35. — [2]) Das. S. 33.

esse, vocamus ea unum ratione; id quod in utrisque est ejusdem rationis existens, universale dicimus, ut sit universale nihil aliud quam essentialis quaedam in multis, ut ita dicam, similitudo. Hier haben die Ausdrücke forma und natura ihre ontologische Bedeutung verloren und sollen offenbar nur so viel als res besagen; der Doppelsinn von ratio, vermöge dessen es den Grund in den Dingen und den Gedanken derselben bezeichnen kann, wird benutzt, um die Schneide der Frage abzustumpfen; in der Wendung essentialis similitudo soll beiden Weisen ihrer Lösung genuggetan werden; daß aber damit nur eine schielende, schwankende Bestimmung gewonnen wurde, ist in dem ut ita dicam eingestanden. Im Verlaufe der Abhandlung tritt die realistische Auffassung mehr hervor; Agricola erinnert sich des Satzes, daß die Wissenschaft auf das Allgemeine geht, und meint, sie würde zur Dichtung herabsinken, wenn dieses nicht objektiv, sondern nur in der Seele wäre. So machen sich doch auch bessere Reminiszenzen geltend, aber daß diese Fragen vor nicht eben langer Zeit gründlich erörtert und wissenschaftlich festgestellt worden, und daß man sich darüber unterrichten könne, kommt doch dem Philologen nicht in den Sinn. „Wir sehen, der neue Geschmack, welchen man für die alte Literatur gefaßt hatte, weit entfernt zu genaueren Untersuchungen zu führen, ließ die Fragen der Scholastik als etwas Veraltetes fallen [1])." Diese Fragen aber waren die der Prinzipienlehre, und da man derselben nicht ganz entraten konnte, griff jeder davon auf, was seinem Verständnisse oder Interesse nahelag; die Befugnis dazu gab jedem Philologen der Umstand, daß er wie Cicero schreiben und Platon im Texte lesen konnte; die Philologie erschien als eine Art Universalwissenschaft; man glaubte mit den Texten der Alten auch ihren Geist und ihre Weisheit geerbt zu haben.

3. In Vallas Fußtapfen trat der Spanier Ludovico Vives († 1540). In seiner Jugendschrift gegen die Pseudodialektiker 1519 greift er die Pariser Methode an: da werde die Barbarei der

[1]) Ritter, a. a. O. S. 264, woselbst Näheres über Agricolas Philosophieren.

Sophistik noch aufrecht erhalten; man sage, daß besonders die Spanier mit ihrer angestammten Tapferkeit die Burg der Unwissenheit verteidigen; wüßten die Pariser Handwerker, um welche Possen und kindischen Rätselspiele es sich handelt, so würden sie die Dialektiker aus ihrer guten Stadt ausweisen. Der jugendliche Stürmer und Dränger ahnte nicht, daß gerade von Paris der Aufschwung der spanischen Philosophie ausgehen sollte, und daß sein Landsmann und Zeitgenosse Franz Vittoria die Forderungen der Humanisten in bezug auf die oratio purior und das severius criterium vollauf erfüllen würde, ohne doch die Wissenschaft der Vorfahren mit dem Hochmute der Beschränktheit von sich zu weisen[1]).

In seinem Hauptwerke De disciplinis, dessen sieben erste Bücher „von den Ursachen des Verfalls der Wissenschaften" handeln, spricht Vives in ähnlichem Tone von der überkommenen Philosophie: „Mehr als diese Philosophen wissen Bauern und Zimmerleute von der Natur, und aus Ärger darüber haben sich jene eine zweite Natur gemacht, lächerliche Tüfteleien (subtilitatum nugas), die sich Gott nie hätte einfallen lassen: Formalitäten, Häcceitäten, Realitäten, Relationen, platonische Ideen und derartige Ungeheuerlichkeiten mehr (monstra), welche nicht einmal die begreifen, die sie ausgeheckt haben[2])." Den Streit über die Universalien charakterisiert er mit den Worten: „Die nominales verspotten jene metaphysischen Dinge der reales als Fiktionen und Altweiberfabeln, aber sie können sie doch nicht austilgen (convellere) und müssen es sich gefallen lassen, daß man verschrobene Köpfe metaphysische nennt[3])."

Jenes Urteil über die platonischen Ideen schließt nun nicht aus, daß Vives anderwärts mit größter Bewunderung von Platon spricht und dessen Philosophie für die vollkommenste und mit dem Christentum übereinstimmende erklärt, so wenig wie es mit seiner Polemik gegen Aristoteles unverträglich ist, daß er dessen Schrift von der Seele populär erläutert, und zwar im Sinne der Beistimmung. Das philologische Interesse an den Texten der alten Philo-

---

[1]) Oben §. 79, 3. — [2]) L. Vivis de caus. corrupt. art. V, p. 164. Ed. Neap. 1764. — [3]) L. l.

sophen ließ diese Humanisten immer wieder vergessen, daß sie deren Lehren bei ihrer Absage gegen die Scholastiker ja mit verworfen hatten. Den Realismus nennt Vives abgeschmackt und meint, die Nominalisten hätten ja ihre Gegner schon eines Besseren überzeugt; aber er will doch einen Zusammenhang von Namen und Sachen festhalten [1]), was ihn zu einem ähnlichen Herumreden führt, wie jenes, mit dem sich Agricola beschwichtigte, nur das Vives zuversichtlicher spricht als sein Vorgänger, weil seine Sachkenntnis noch geringer ist.

In der Polemik gegen die aristotelische Logik ist Vives ganz Nominalist, ohne sich natürlich über seinen Parteistandpunkt Rechenschaft geben zu können. Aristoteles wird getadelt, daß er, Platon folgend, die Dialektik auf die Beurteilung von Sachlichem ausdehnte und sie zur Richterin über alle Gegenstände des Wissens machte, da sie doch nur von der Richtigkeit und der Verbindung der Sätze zu handeln habe. Aristoteles habe sie mit der Metaphysik erquickt, daher es der Beseitigung der dahin gehörenden Partien, wie überhaupt einer Reinigung der Logik bedürfe. In die Metaphysik gehöre die Kategorienlehre, in die Grammatik die Lehre vom Urteil, in die Seelenlehre der Inhalt der Analytica posteriora, also die Methoden- und Wissenschaftslehre. Die Begriffe: notwendig, möglich und unmöglich seien identisch mit den Adverbien: immer, bisweilen und niemals, gehören also in die Grammatik. Was der Dialektik, d. i. Logik, bleibt, ist die Aufstellung von loci communes, d. i. allgemeiner Sätze, und die Unterordnung besonderer Fälle unter sie; ihr Bereich ist nur das der Wahrscheinlichkeit. Sie soll nicht das Denken normieren wollen, sondern sich nach ihm richten; das Denken aber lernen wir aus dem Sprechen kennen [2]).

Damit werden die Konsequenzen gezogen, die schon in Occams Nominalismus angelegt sind. Mit der Leugnung des Intellegiblen wird das Band von Logik und Metaphysik zerschnitten; erstere hat nicht mehr von Denkinhalten, sondern von der Denktätigkeit zu

[1]) L. l. III, 2. — [2]) De caus. corr. art. III, 2—5; vgl. Ritter, a. a. O. IX, 438 bis 445.

handeln, die, soweit sie sich in der Sprache ausdrückt, der Grammatik, im übrigen der Psychologie zufällt. Vives ist nur darin inkonsequent, daß er noch einen Rest von Logik bestehen läßt, da er sie vielmehr gänzlich aufteilen oder als Beschreibung des Denkens der Psychologie einverleiben sollte.

Nominalistisch ist es auch, wenn Vives den Güterbegriff verwirft und der stoischen Ethik den Vorzug gibt. Er arbeitet den nominalistischen Naturphilosophen vor, wenn er die Metaphysik und die Erforschung des Gegebenen als einen Gegensatz bildend hinstellt und nur die letztere gutheißt. Wenn er auf Sachkenntnisse dringt, so meint er die sinnlichen Erscheinungen, denn bei weiterer Fassung des Begriffes müßte man ihm bei seiner Kritik der Logik in erster Linie den Mangel an Kenntnis der Sache vorwerfen. Das Sinnlichgegebene und die Sprache sind die Reste der geistigen Welt, welche dieser fortgeschrittene Nominalismus behält; das Intellektuelle und das Intellegible verwirft er unbesehen und uneingedenk, daß es Gegenstand jahrhundertelanger Gedankenarbeit gewesen.

In anderen Gebieten ist Vives besser unterrichtet. Er schrieb auf Erasmus' Anregung einen Kommentar zu Augustinus' Gottesstaat, in welchem er gelehrte Kenntnis zeigt, aber ebenfalls jene neologische Befangenheit, die ihn die früheren Kommentare geringschätzen und einen Gegensatz zwischen den Vätern und den Scholastikern da finden läßt, wo für den Tieferblickenden kein solcher besteht. Das Buch De disciplinis enthält über das Altertum, das Geschichtsstudium und auch über die Naturforschung manche treffliche Bemerkungen, und es hat Vives auch mit den fruchtbaren Bestrebungen des Humanismus, welche wir an anderer Stelle würdigen werden, Fühlung; allein er erkannte nicht die wahre Bedeutung der Altertumsstudien für die Philosophie und widerstand nicht dem Kitzel, diese zu reformieren, ohne sie wirklich kennen gelernt zu haben[1]).

---

[1]) Eine eingehende Darstellung von Vives' Ansichten gibt F. A. Lange in dem Artikel: Vives in K. A. Schmids „Enzyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens". Eine günstige Beurteilung läßt ihm Fr. Kayser in der Einleitung zu der Übersetzung des Buches De disciplinis zuteil

4. Der Vertreter des prinzipiellen Nominalismus unter den Humanisten ist der Modenese Marius Nizolius († 1575). Er zeigt sich wenigstens mit Aristoteles besser vertraut als die Vorhergenannten und sieht in ihm ganz richtig den Hort des Realismus, gegen den er seine Angriffe zu richten habe. Sein Werk, das gewöhnlich als Antibarbarus zitiert wird[1]), gab Leibniz als exemplum dictionis philosophicae formatae neu heraus, mit interessanter Einleitung und Anmerkungen, welche die zahlreichen historischen und kritischen Verstöße des Verfassers rügen. Nizolius erklärt in der Vorrede, wer für Aristoteles eintrete, müsse nachweisen, daß die Universalien real seien[2]). Dies lehre Aristoteles und zwar in unerträglicherer Weise als Platon, welcher die Ideen doch mehr als Dichtung und fast scherzend einführe, wie die Poeten die Skylla, Chimära und die Kentauren[3]). Er, Nizolius, hofft, einen Hauptstreich gegen Aristoteles zu führen, so daß nach ihm niemand mehr für die Universalien eintreten werde, ohne sich der Gefahr auszusetzen, bei den Nachkommen als der größte Dummkopf und Narr zu gelten: Sic ut sperem posthac nunquam fore quemquam neque tam audacem, neque tam temerarium, qui universalium defensionem suscipiat, aut si suscipiat, qui non ab omni posteritate tanquam stultissimus ineptissimusque videatur[4]). Dieser inhumane Ton charakterisiert den neologischen Humanismus; bei den verschrienen Scholastikern würde man vergeblich nach Ähnlichem suchen. In diesem Punkte war der gelehrte Grotius unbefangener, wenn er von diesen sagt: In diversa tuendi studio laudabile praebent modestiae exemplum, rationibus inter se certantes, non, qui mos nuper adeo

---

werden, welcher 1895 in der Herderschen Sammlung katholischer Pädagogik erschienen ist.

[1]) Der volle Titel ist: De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos Libri IV, in quibus statuuntur ferme omnia verarum artium et scientiarum principia, refutatis et rejectis prope omnium Dialecticorum et Metaphysicorum falsis principiis. Zuerst Parmae 1553, 4°. — [2]) Antib. ed Leibn. I, 7, p. 47. — [3]) Ib. I, 10, p. 92. — [4]) Ib. I, 6, p. 45.

litteras inquinare coepit, convitiis, turpi fetu impotentis animi[1]).

Was Agricola bestimmt hatte, die Universalien nicht ganz zu verwerfen: die Rücksicht auf die Wissenschaft, welche auf allgemeine Erkenntnisse ausgeht, macht Nizolius keine Bedenken, und es zeigt sich, wie sich in den hundert Jahren, die zwischen beiden liegen, das wissenschaftliche Gewissen abgestumpft hatte. Nizolius legt Gewicht darauf, daß er eine Neubegründung der Wissenschaft gebe, und er teilt dieselbe in Physik, Politik, Rhetorik (Oratoria) ein[2]). Mit Genugtuung bemerkt er, daß Dialektik und Metaphysik mit der Beseitigung der Universalien fast ganz wegfallen[3]); daß mit ihnen auch die Prinzipienlehre und mit dieser die Basis aller Wissenschaften beseitigt wird, kommt ihm nicht in den Sinn.

Der Verfasser des Antibarbarus zeigt sich in der Lust, das zu zerstören, was er nicht begreift, als echter Barbar. Auch bei ihren Neubildungen zeigt jene Zeit nicht selten ein barbarisches Verfehlen des Verständnisses; die Sprachmeister, welche damals die deutsche Sprache orthographisch und grammatisch maßregelten, haben für deren Organismus ebensowenig Verständnis, wie die Humanisten von dem Schlage des Nizolius für den Organismus der Wissenschaft.

Aristoteles nicht bloß zu bekämpfen, sondern dessen Organon durch ein besseres zu ersetzen, ist das Bestreben des Picarden Petrus Ramus (Pierre de la Ramée, † 1572), dessen System der Dialektik den Reinertrag der philosophischen Versuche des neologischen Humanismus bildet und auf das Lehrwesen der Zeit und selbst auf die Gestaltung der Logik überhaupt Einfluß gewann[4]). Ramus sucht eine ars disserendi, welche Logik und Rhetorik in sich begreift, eine Kunst, Gedanken zu finden und nach ihrem Werte zu beurteilen. Dafür, ist seine Ansicht, sei bei den Rednern und

[1]) De jure belli ac pacis. Prol. 52. — [2]) Antib. ed Leibn. III, 2. — [3]) Ib. I, 7, p. 47. — [4]) P. Ramus Dialecticae partitiones in späterer Ausgabe: Institutiones dialecticae; libri III, Lugdani 1553, 8⁰; vgl. Ch. Waddington, Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855; eine Übersicht über die rameische Logik gibt Brucker Hist. crit. philos. IV, II, p. 571—573.

Rhetorikern mehr zu lernen als bei Aristoteles; am meisten aber sei aus Platon zu schöpfen; die sokratisch-platonische Methode sei die gesuchte, die echt dialektische. Auch sonst hält sich Ramus an Platon; er lehrt, daß das menschliche Wissen auf den Ideen beruht, durch welche der Geist seiner göttlichen Abkunft inne wird. Was Ramus erstrebte, ließ sich nun ganz wohl auf platonische Lehren bauen; jene Auffassung der λόγοι, d. i. der Geistesinhalte oder Idealien als ζῶα, Organismen[1]), kann füglich einer Theorie der Gedankenbildung zugrunde gelegt werden, welche alsdann ein Bindeglied zwischen Aristoteles' Logik und Rhetorik bildete, weil dieser dieselbe organische Anschauung wie Platon hat[2]). Aber ein solches Fortbilden des Gegebenen war nicht in Ramus' Sinne und wurde auch von dem Zeitgeiste nicht begünstigt. Nach Reformatorenart glaubte Ramus erst das Vorhandene ausrotten zu müssen, ehe er das Neue pflanzte, und so führt er einen unausgesetzten Kampf gegen Aristoteles. In seinen Institutionen zeigt er nach jedem Abschnitte triumphierend, daß Aristoteles darüber nichts beibringe. Das schließt aber nicht aus, daß er ontologische Begriffe, wo er sie gerade braucht, unbedenklich von jenen entlehnt[3]). Da er sich nicht von dem Zusammenhange seiner Arbeiten mit der Prinzipienlehre, besonders der Ontologie, Rechenschaft gibt, so ist auch sein Anschluß an Platon nur ein äußerlicher; die Ideen sind ihm im Grunde doch nur Allgemeinbegriffe und diese Produkte unseres Denkens ohne reale Beziehung auf die Dinge. So ist Ramus trotz seines Platonisierens doch Nominalist, was schon seine Anlehnung an Valla und Vives mit sich bringt. Es ist ganz nominalistisch, wenn er mit Beiseitsetzung der Struktur der Begriffe durchgehends zweigliederige Einteilungen fordert, was Bacon von Verulam nicht unpassend mit einem Verwüsten des Begriffsmaterials vergleicht, dem Gegenstück zu dem Dazuerfinden der Scholastiker: Aquinas quidem cum Scoto et sociis etiam in non-rebus varietatem finxit, hic (Ramus) vero etiam in rebus non-rerum solitudinem

---

[1]) Bd. I, §. 25, 5. — [2]) Das. §. 36, 6. — [3]) So Inst. dial. II, p. 29 u. 30; Bestimmungen über Form und Idee.

aequavit. Bacon, selbst Reformator, ist auf Ramus übel zu sprechen; er nennt ihn: ignorantiae latibulum, perniciosissima litterarum tinea [1]).

Auch Ramus' Einteilung der Logik nach den Begriffen inventio und dispositio oder judicium ist von der nominalistischen Überschätzung des Urteils mitbestimmt; die inventio, also das Aufgreifen der Vorstellungen, tritt bei ihm an die Stelle der vom tätigen Verstande vollzogenen Begriffsbildung. Die Disposition ist ihm die Anordnung der gefundenen Materien, nach den Vorschriften des Schlusses und der Methode [2]), und die letztere ist die Disposition vieler und verschiedener Argumente; also von den größeren Gedankengebilden weiß Ramus nichts zu sagen, als daß sie Vieles und Verschiedenes in sich haben [3]). Er kennt aus Cicero wohl eine doppelte Anordnung der Materien: unam quam affert natura causarum, und eine andere, quae oratoris prudentia et judicio comparatur [4]); aber er weiß mit der ersteren nichts anzufangen. Wie oberflächlich er Platon faßt, zeigt der Umstand, daß er die berühmte Stelle des Philebos, in der von Zahlen und Formen in den Dingen die Rede ist, welche die Götter zu finden gelehrt haben [5]), bloß für eine Anweisung zum Unterrichte hält [6]).

Echt nominalistisch denkt er sich die Entstehung der Wissenschaft so, daß ihr Inhalt anfangs zerstreut und unverbunden war, bis man darauf verfiel, ihn zu ordnen und nun die Dialektik erfand, die Alles zusammenleimen sollte und zwar nach herzugebrachten Gesichtspunkten: Adhibita est ars quaedam extrinsecus ex alio genere quodam, quod sibi totum philosophi assumunt, quae rem dissolutam convulsamque conglutinaret et ratione quadam constringeret [7]).

5. Die Antwort der realistischen Scholastik auf diese Bestrebungen des neologischen Humanismus war die Angliederung der neuen Interessen und Ergebnisse an die Errungenschaften der Ver-

---

[1]) Vgl. Werner, Der hl. Thomas III, S. 512. — [2]) Inst. dial. II, p. 191. — [3]) Ib. p. 282. — [4]) Ib. p. 292. — [5]) Plat. Phil. p. 16c, Bd. I, §. 1, 2 u. §. 26, 2. — [6]) Inst. dial. II, p. 293. — [7]) Ib. p. 294.

gangenheit. Fonseca übersetzte Aristoteles' Metaphysik in klassisches Latein, die Konimbricenser erklärten sie und die übrigen Werke mit umfassender Gelehrsamkeit[1]). Die Logik gestaltete neu Petrus Nunez († 1600), der wie Vittoria seine scholastische Bildung in Paris empfangen und durch humanistische Studien ergänzt hatte, auch als philologischer Schriftsteller Verdienst erwarb[2]). Er beseitigt die Künsteleien, die sich im Schulbetriebe eingeschlichen hatten, und nimmt auch manche von den Neuerern vorgeschlagene Vereinfachungen auf, soweit sie die Sache nicht alterieren. Die hervorragenden Scholastiker des 16. und 17. Jahrhunderts sind zugleich Humanisten und zeigen die Vereinbarkeit der humanitas mit der kirchentreuen Gesinnung, die ja nur gewaltsam in Gegensatz gebracht worden waren, da erst Christentum und Kirche die Menschheitsidee realisiert hatten, welche bei den Alten nur Postulat geblieben war[3]).

Über die Universalienfrage, welche die neologischen Humanisten nicht mehr verstehen, sind sich die scholastischen vollkommen klar; sie kennen nicht bloß die Lösung, sondern wissen auch, wie sie zustande gekommen; der Nominalismus ist ihnen eine abgetane Sache, eine Episode, welche nur Kurzsichtige an der realistischen Tradition irre machen konnte. Suarez nennt die Anschauung, daß die Allgemeinbegriffe vom Geiste aktuiert werden, aber auf Grund eines realen Bestandes in den Dingen, die allgemeine Lehre der Alten und Neueren: Naturas fieri actu universales solum opere intellectûs, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentiâ universales — haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum[4]).

Das Unternehmen, Platon und Aristoteles zu Nominalisten zu machen, mußte diesen Männern etwa gleichwertig erscheinen mit dem von derselben Seite ausgegangenen Versuche, die Kirchenväter zu

---

[1]) Oben §. 79, 3. — [2]) Werner, a. a. O. S. 513. — [3]) Oben §. 54, 7. — [4]) Metaph. disp. 6, 2. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I², S. 319. Oben §. 80, 4.

Verderbern des Evangeliums zu stempeln, beides als Widerspiel der wahren Erkenntnis, bei der sich der Mensch den Objekten angleicht, nämlich eine Angleichung der Objekte an den Menschen, ein Hineinschauen der eigenen Gesinnung in das unverstandene Erbe der Vergangenheit.

Das Verständnis dafür, welche Bedeutung die Universalienfrage für die Logik hat, da sie durch diese mit der Metaphysik verwachsen ist, bewahrte diese Denker vor dem Auseinanderreißen beider Disziplinen. Sie sehen sehr wohl, daß mit der Beseitigung der **universalia in re**, also des Intellegiblen in den Dingen, die Logik ihren normativen Charakter und damit ihre Daseinsberechtigung verliert. Ersteres, weil von einem Normieren des Denkens nur die Rede sein kann, wenn Norm und Maß der Gedanken außer ihnen liegt, was die Sinndinge, welche der Nominalismus als das einzige Äußere noch behält, nicht gewähren können, daher dieser sein Heil bei den Worten sucht, an denen sich die Gedanken zurechtrücken sollen. Damit wird die Logik einerseits zum Appendix der Grammatik, und andererseits die Analyse der Gedanken zu einer psychologischen Aufgabe.

Bei den neologischen Humanisten wird der Nominalismus zum Verbalismus. Man glaubt, ein ungeahntes Verständnis der Alten gewonnen zu haben, wenn man die griechischen Worte ihrer Texte versteht; man sucht im Worte den Schlüssel zum Begriffe, in der Sprachkunde die Basis der Denklehre. Demgegenüber hat sich die tieferbegründete ältere Anschauung recht eigentlich als Realismus zu bewähren: auf die Sache, den Gedankengehalt der Texte das Gewicht zu legen, und das Gedanklich-Reale als den Denkinhalt und vermittelterweise als den Inhalt des Gesprochenen nachzuweisen. Was damit vor dem Ansturm der kurzsichtigen Neuerer gesichert wird, sind aber die idealen Prinzipien, das **universale in re** und das mit diesem zugleich bedrohte **universale ante rem**, also die Formen und die Ideen.

Indem die Vertreter des Realismus für die idealen Prinzipien einstehen, werden sie auch die Hüter der Wissenschaft. Man

pflegt die Erweiterung der Altertumsstudien seit dem 15. Jahrhundert die Wiederherstellung der Wissenschaften zu nennen und schreibt den neologischen Humanisten das Hauptverdienst dabei zu. In Wahrheit haben diese der Wissenschaft üble Dienste erwiesen. Indem sie die Philologie als Universalwissenschaft ansahen, haben sie das Rangverhältnis der Wissenschaften in Frage gestellt und das Wortwissen vor dem Sachwissen bevorzugt; indem sie den Nominalismus förderten, haben sie dem Verständnis für die Idealgehalte, die die Objekte der Wissenschaften bilden, einen weiteren Abbruch getan. War die Wissenschaft, wie man meint, wirklich im Mittelalter verloren gegangen, und haben jene Neuerer das Verlorene ersetzt, so steht es um jene schlimm, denn was man dafür ausgab, ist ein Produkt der Oberflächlichkeit und Willkür. Die wirkliche Förderung der Wissenschaft durch die erweiterten Altertumsstudien vollzog sich durch den Anschluß des Neuen an das Erarbeitete, auf Grund der — sei es bewußt oder unbewußt festgehaltenen — realistischen Anschauung, daß die Wissenschaft ein *νοητόν*, eine *ζῷον*, ein geistiger Organismus, ein Inbegriff von Idealien ist, den wir durch unser Denken und Forschen nicht machen, sondern aktuieren, wie wir auch durch unsere Begriffe das Intellegible in den Dingen nicht herstellen, sondern nur entbinden.

---

§. 84.

Der Realismus gegenüber dem Nominalismus der Polyhistoren.

1. Die Bestrebungen der Renaissancezeit richten sich zunächst auf die Erneuerung der antiken Sprachkunst; die älteren Humanisten nennen sich Poeten, ein Hauptaugenmerk für sie ist, in der Sprache Ciceros und Horaz' zu reden und zu dichten, als Erzieher gehen sie darauf aus, die Schüler **meliores et latiniores** zu machen; die Eloquenz tritt voran, die Erudition, d. i. die antiquarische Sachkenntnis wird um jener willen gesucht. Zu Ende des 16. und 17. Jahrhunderts ändert sich dieses Verhältnis, es wächst das Interesse an den Sachen. Die Altertumsstudien nehmen die Form der Gelehrsamkeit an, und das Streben nach positivem Wissen greift auch über die Klassiker hinaus; historische und naturkundliche Studien fassen Boden und man sucht in enzyklopädischer Zusammenfassung die verschiedenen Wissensstoffe zu vereinigen. Darin lag ein Gegengewicht gegen den Verbalismus, das der realistischen Philosophie nur zugute kommen konnte; zudem wuchsen ihr aus diesen Studien die Materialien zur historischen Ansicht der menschlichen Dinge zu: in den gelehrten Werken jener Zeit liegen die Anfänge der Geschichte der Kultur, der Religionen, der Wissenschaften, der Philosophie.

Wo das vielseitige gelehrte Interesse keinen Anschluß an die älteren Wissenschaften: die Theologie und Philosophie fand, führte es zur Polyhistorie; wo sich zudem neologische und autonome Tendenzen einmischen, wird der Zuwachs an Wissen gegen dessen wurzelhaften Bestand gekehrt. Auf den Zusammenhang dieser Bestrebungen mit der Glaubensneuerung hat treffend Goethe hin-

gewiesen. Er charakterisiert den Zeitgeist der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit den Worten: „Es ist jedem bequem, sich an dem Entstandenen zu bilden, das Gewonnene zu genießen, die freigemachten Räume zu durchlaufen; die Abneigung vor Autorität wird immer stärker, und wie einmal in der Religion protestiert worden, so wird durchaus und auch in den Wissenschaften protestiert, so daß Baco von Verulam zuletzt wagen darf, mit dem Schwamm über Alles hinzufahren, was bisher auf die Tafel der Menschheit verzeichnet worden war [1])." Gegen die ererbte Philosophie wird jetzt nicht mehr die Grammatik ins Feld geführt, sondern vorzugsweise die Naturwissenschaft, und wenn schon Valla in der Stoa und dem Epikureismus die echte Philosophie gefunden, so werden jetzt Demokrit und Lucrez gegen die christliche Philosophie ausgespielt.

Den Typus dieser neologischen Polyhistorie zeigt uns die Schriftstellerei des englischen Staatsmannes Francis Bacon, Baron von Verulam († 1626), der es versteht, diesen Zeitbestrebungen einen blendenden Ausdruck zu geben und durch kecke Behauptungen und hochtönende Phrasen die eigene Oberflächlichkeit und die Leerheit der von ihm vertretenen Anschauung zu verdecken. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts fast vergessen, wurde er von den französischen Enzyklopädisten künstlich zu einer wissenschaftlichen Größe gemacht; der Nationalkonvent beschloß, seine Werke auf öffentliche Kosten ins Französische übersetzen zu lassen, „um den Fortschritt der Vernunft und Aufklärung zu fördern".

Bacon ist der Vater der modernen Aufklärung. Er will Licht in die Köpfe bringen und das Gewölk scheuchen, das die Überlieferung über die Wahrheit gebreitet hat. Er datiert von sich eine neue Periode des Geisteslebens: „Bisher ist niemand, von solchem Starkmut und Ernst erfüllt, aufgetreten, daß er beschlossen und es auf sich genommen hätte, die allgemeingeltenden Ansichten und Begriffe abzustreifen und den wie eine Tenne eben und glatt gefegten

---

[1]) Geschichte der Farbenlehre. 5. Abteilung a. E.

Geist für die Eindrücke der Einzeldinge zu öffnen. Was wir jetzt die menschliche Vernunft nennen, ist ein Erzeugnis des Glaubens und des Zufalls, sowie kindlicher, in der Jugend aufgenommener Vorstellungen, nicht mehr wert als Spreu und Kehricht. Besseres läßt sich nur von jemand erhoffen, der sich mit gesunden Sinnen und gesäubertem Geiste der Erfahrung und den Einzeldingen zuwendet, und ich verspreche mir darin das Glück eines Alexander des Großen... Ich bin gewiß, daß die Zukunft von mir sagen wird, nicht daß ich Großes geleistet, aber daß ich das für groß Geltende umgewertet habe [1])." Was die Vergangenheit geleistet hat, gilt dem Aufklärer für Nichts; der Wust der Bibliotheken könne nur dem Unkundigen imponieren, der Urteilsfähige muß staunen über die ewigen Wiederholungen, die in den Büchern vorkommen und die Armseligkeit dessen, was die Menschen früher in Anspruch genommen hat [2]). Die Werke Platons und Aristoteles vergleicht er mit leichten Tafeln, welche, weil sie aus keiner gehaltvollen Masse bestanden, auf der Zeitflut zu uns herübergeschwemmt werden konnten, ein Ausspruch, in dem Goethe mit Recht „Unempfindlichkeit gegen Verdienste der Vorgänger, gegen die Würde des Altertums" erblickt [3]). Daß die Scholastiker nichts als Subtilitäten zutage gefördert, versteht sich von selbst [4]); die Religion verträgt keine Anwendung der Vernunft auf ihre Grundlagen; diese gleichen den Regeln des Spieles, z. B. des Schachspieles, welche positiv und beliebig sind (positive et ad placitum), aber eine scharfsinnige Anwendung gestatten [5]). Die alten Philosophen haben die Naturforschung verdorben: Aristoteles durch die Logik, Platon durch die Theologie, die Neuplatoniker, wie Proclus, durch die Mathematik, „welche die Naturphilosophie nicht hervorbringen, sondern abschließen muß" [6]). Dem modernen Aufklärer ist die Mathematik zu dornig, wie sie es den antiken Sophisten gewesen war [7]); daß den Neuplatonikern die Ehre wider-

[1]) Novum Organon I, No. 97. — [2]) Ib. I, No. 85. — [3]) Geschichte der Farbenlehre, 4. Abteilung: Baco. — [4]) Novum Organon I, No. 121. — [5]) De dign. et augm. scient. IX, 1. — [6]) Nov. org. 96. — [7]) Bd. I, S. 23, 2.

fährt, als die spezifischen Vertreter der mathematischen Physik zu gelten, zeigt seine Geschichtsunkenntnis; daß er die Förderung, welche die Physik seiner Zeit seitens der Mathematik erfahren, nicht kennt, die Oberflächlichkeit des Reformators.

Als echter Aufklärer zeigt sich Bacon in dem Versprechen, seine neue Methode werde Jedermann zu Entdeckungen befähigen, wie Lineal und Zirkel Jeden korrekt zu zeichnen instand setzt: „Unser neuer Weg, die Wissenschaft zu erfinden, gleicht die Köpfe einander an und läßt den hervorragenden wenig mehr übrig, da sie Alles nach ganz bestimmten Regeln und Beweisen durchführt; unser Vorgehen ist mehr Sache des Glückes als der Befähigung, mehr der Zeit als des Talents [1]." Derartiges hören die Aufzuklärenden ja gern; es wird ihnen aber noch mehr in Aussicht gestellt: Allen werden die Ergebnisse der neuen Forschungsweise zugute kommen, das wahre und rechte Ziel der Wissenschaften ist kein anderes, als die Bereicherung des menschlichen Lebens durch neue Erfindungen und Hilfsmittel: Meta scientiarum vera et legitima non alia est, quam ut dotetur vita humana novis inventis et copiis [2]. An anderer Stelle wird geradezu die Ausstattung des Lebens mit Bequemlichkeiten aller Art als Ziel der Philosophie bezeichnet [3]. Das neue Ziel bedingt einen neuen Weg; es ist eine neue Logik, ein Novum organon für die Zukunftswissenschaft zu schaffen. So tritt der Satz der Sophisten, daß der Mensch das Maß der Dinge sei, hier in neuer Beleuchtung auf: die menschlichen Zwecke sind das Maß des Erkenntnisstrebens.

2. Alle Aufklärung macht sich den Kampf gegen das zur Aufgabe, was ihre Vertreter die Vorurteile nennen. Bacon, sehr erfinderisch in Ausdrücken, prägt für sie den Namen idola und widmet ihnen den ersten Abschnitt des Novum organon, die pars destruens. Sie sind teils Vorurteile, zu denen die Menschen überhaupt neigen, die idola tribûs, wie z. B. die Lust an abstrakten Begriffen [4], teils solche, die aus individueller Anlage entspringen,

---

[1]) Nov. org. 122. — [2]) Bd. I, S. 81. — [3]) Erdmann, Grundriß I², S. 562. — [4]) Ib. I, 51.

gleichsam aus der innersten Höhle des Geistes hervorkommend, daher idola specûs genannt, teils Vorurteile, die sich im Gemeinleben entwickeln, die idola fori, wozu die sprachlichen Bezeichnungen der Dinge gehören, endlich Vorurteile der Schulen und ihrer Schaureden, die idola theatri. Die schlimmsten sind die letzten; die darauf beruhende falsche Philosophie aber ist eine dreifache: die sophistische, die empirische und die superstitiöse.

Das hervorragendste Beispiel der ersteren ist in Aristoteles gegeben, „der die Naturforschung durch seine Dialektik korrumpiert hat, besonders indem er die Welt aus den Kategorien konstruierte (effecerit), und das Wesen der menschlichen Seele, der edelsten der Substanzen, durch abstrakte Begriffe bestimmte" (animae humanae, nobilissimae substantiae, genus ex vocibus secundae intentionis tribuerit). Die Naturphilosophen vor ihm hatten mehr Einsicht als er, „dessen Physik sich lediglich in dialektischen Ausdrücken bewegt, die er in seiner Metaphysik unter anspruchsvollerem Namen in mehr realistischem, nicht etwa in nominalistischem Sinne, wieder vorbringt" (ut magis scilicet Realis, non Nominalis retractavit [1]).

Durch „Superstition und Theologie" haben Pythagoras und Platon die Philosophie korrumpiert, ersterer plump und ungeschickt, letzterer in feinerer und darum um so gefährlicherer Weise. „Diese Art von Übel begegnet uns auch bei den übrigen Systemen, insofern sie die abstrakten Formen, die Zweckursachen und die höchsten Ursachen (causas primas) einführen und oft die mittleren auslassen und dergleichen [2])." In den gangbaren, daher stammenden Begriffen ist nichts Gesundes (nil sani), sie sind alle phantastisch und ungenügend bestimmt (male determinatae), so: Substanz, Qualität, Wirken und Leiden (also Kausalität), selbst der Seinsbegriff, ebenso Element, Materie, Form und derartiges [3]). Es sind also die idealen Prinzipien, welche damit als eingeschleppt durch die Superstition bezeichnet werden, wobei ja das eine nicht

---

[1]) Erdmann, Grundriß I², S. 63. — [2]) Ib. 65. — [3]) Ib. 15.

unrichtig ist, daß ihr Zusammenhang mit dem religiösen Denken anerkannt wird.

Jene Absage Bacons zeigt, wie er, der doch sein Zeitalter in sich zusammenfassen wollte, gerade dessen tiefere und edlere Regungen übersah. Es bereitete sich damals der englische Platonismus vor, der später in Cudworth gipfelte. Der Physiker Gilbert, der dieser Richtung anhing, fand bei Bacon keine Gnade, nicht einmal die Experimente desselben ließ er gelten. Gilbert ist ihm der Vertreter des Empirismus, des dritten Abweges der Philosophie, der noch mehr „Mißgeburten und Ungeheuerlichkeiten" deformia et monstrosa zutage gefördert habe als das genus sophisticum und das genus rationale, weil diese Methode auf wenigen und dunkeln Experimenten fußt und nur solche befriedigen kann, welche sich täglich damit beschäftigen, von Unbefangenen dagegen als nichtig erkannt wird[1]). Die Entdeckungen Gilberts auf dem Gebiete der Elektrizität erklärt Bacon einfach für Fabeln[2]); in Wahrheit sind sie aber gerade grundlegend für diesen Zweig der Physik geworden, und es gilt sein Werk De magnete magneticisque corporibus et de magnete tellure physiologia nova, Londinii 1650 als ein klassisches[3]). Bacon hatte eben für die echte Naturforschung ebensowenig Verständnis wie für die echte Pilosophie.

3. Der reformatorische Zerstörungseifer hat übrigens seine Grenzen an dem enzyklopädischen Interesse Bacons, welches ihm rät, in dem orbis intellectualis doch nicht gar zu arg aufzuräumen. Er reißt darum die Häuser nieder, läßt aber die Fassaden stehen. Die Metaphysik behält ihren Ehrenplatz und wird gerühmt, daß sie den Geist nicht mit einer Vielheit beschwert; es wird ihr die Untersuchung der Formal- und der Zweckursache zugewiesen. Die

---

[1]) Nov. org. I, 64; vgl. I, 54. — [2]) Ib. II, 48. — [3]) J. v. Liebig, Über Fr. Bacon und die Methode der Naturforschung, 1863, S. 15. Gilbert spricht von seinen Vorgängern durchaus nicht hochmütig; so sagt er p. 3 von Thomas von Aquino: Thomas Aquinas in VII phys. pauca scribens de magnete haud male ejus naturam attingit, plurimaque edidisset divino suo et perspicaci ingenio, si in magneticis experimentis fuisset versatus.

rerum formae essentiales, welche zugleich deren verae differentiae sind, können und sollen erforscht werden. „Platon, ein Mann von erhabenem Geiste, der wie von einem hohen Berge Alles überblickte, hat in seiner Ideenlehre erkannt, daß die Formen der wahre Gegenstand des Wissens sind: formas esse verum scientiae objectum, nur hat er sich um die Frucht dieses völlig wahren Satzes (sententiae verissimae) gebracht, indem er die von der Materie völlig abgezogenen Formen, nicht die in ihr determinierten betrachtete und ergriff, was ihn auch zur theologischen Spekulation ablenkte, durch die er seine gesamte Naturphilosophie entstellt und verunklärt hat[1])." Wenn der Fehler in Platons transzendenter Fassung der Ideen liegt, so gewährte ja der Formbegriff des Aristoteles leichtlich Abhilfe. Aber Platon erhält auch uneingeschränktes Lob: „Jener Gedanke des Parmenides und Platon, daß Alles in Stufen zur Einheit aufsteigt: omnia per scalam quandam ad unitatem ascendere, ist, obwohl nur spekulativ, doch ein hervorragender" (excelluit[2]); man weiß nicht, welche mißverstandene Notiz diesem Lobpreise zugrunde liegt. Auch die Ideen kommen zu Ehren als göttliche Gedanken und werden den Idolen entgegengestellt als die echten, der Kreatur aufgedrückten Siegel, während jene abstractiones ad placitum sind[3]). Durch sein Unternehmen will Bacon „das wahre Bild (exemplar) der Welt im Menschengeist begründen, wie es gefunden wird, nicht wie es jeder nach seiner Ansicht gestaltet"[3]). Der Polyhistor nimmt eben auf, was den jeweiligen Zweck seiner Darstellung fördert, und macht von der Maxime, daß der Nutzen das Maß der Wissenschaft ist, auch für sich Gebrauch.

Auch die Formen erscheinen sogleich in günstigerem Lichte, wenn sie gebraucht werden. Sie werden definiert als die Gesetze und Bestimmungen des reinen Aktus, welche eine einfache Natur in der Materie konstituieren: Quum de formis loquimur, nil aliud intellegimus quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt,

[1]) De dign. et aug. sc. III, 4. — [2]) Ib. III, 4. — [3]) Nov. org. I, 23 und 124.

ut calorem, lumen, pondus, in omnimoda materia et subjecto susceptibili[1]). Der auch sonst bei Bacon vorkommende Ausdruck actus purus scheint auf einem Flüchtigkeitsfehler zu beruhen, da in den von ihm exzerpierten Vorlagen in diesem Zusammenhange füglich nur actus primus gestanden haben kann. „Es ist", heißt es anderwärts, „Werk und Aufgabe der Wissenschaft, die Form einer gegebenen Natur, oder ihre wahre Differenz, oder ihre natura naturans, oder den fons emanationis — denn diese, der Sache am nächsten kommenden Ausdrücke haben wir dafür — zu finden[2])." Die Formen werden mit der Weisheit in Verbindung gebracht; die Pfade dieser sind breit und erstrecken sich nach allen Seiten und so auch die Pfade dessen, der die Form besitzt, denn er erkennt „das ganze Bereich der Möglichkeit ihrer Anwendung auf die Materie" (novit ultimam possibilatem superinducendi naturam illam in omnigenam materiam[3]). Nur muß die Form als das Gesetz der Tätigkeit der Elementarteile gefaßt werden; die Formen der Naturwesen sind daher unerkennbar, weil zu kompliziert und muß ihre Erforschung zurückgestellt werden, bis zur Erkenntnis der formae simplicioris naturae[4]). „Es gibt in der Natur nichts außer den unteilbaren Körpern, welche sich rein und individuell betätigen nach dem Gesetze (corpora individua, edentia actûs puros individuos ex lege); der Wissenschaft liegt eben dieses Gesetz zugrunde, das sie zu suchen, zu finden und darzulegen hat zum Zwecke des Wissens und Handelns; dieses Gesetz und seine Paragraphen meinen wir, wenn wir das gangbare und geläufige Wort Form anwenden[5])." So wird der Formbegriff gleichsam als gutes Beutestück für die materialistische Anschauung — denn, so meint es Bacon, wie seine Berufung auf Demokrit zeigt[6]) — in Anspruch genommen, während er doch anderwärts als sophistisches Idol verpönt wird.

Diese Gesetze sollen nun nach Bacon durch eine stetig und stufenweise ansteigende Abstraktion von den Einzeltatsachen gefunden werden (ascendendo continenter et gradatim), welche zunächst

---

[1]) Nov. org. II, 17. — [2]) Ib. II, 1. — [3]) De dign. et augm. III, 4. — [4]) Ib. — [5]) Nov. org. II, 2. — [6]) Ib. I, 51.

axiomata media ergibt, während das hergebrachte Verfahren sich vom Einzelnen zum Allgemeinsten aufschwang (advolare) und daraus jene mittleren Sätze ableitete[1]), worin sich zeigt, „daß der Weg von den Sinnen zum Verstande nicht richtig befestigt war" (viam a sensu ad intellectum non bene munitam fuisse[2]). Dies soll nun die neue Methode leisten, die, kann man sagen, den tätigen Verstand der Aristoteliker und die universelle Lichtkraft der Averroisten ersetzen soll. Dabei liegt wohl die richtige Ahnung zugrunde, daß die Begriffsbildung nicht lediglich auf Abstraktion beruht, aber daß diese durch das Erfassen des Intellegiblen in den Dingen ergänzt wird, sieht Bacon bei seiner nominalistischen Befangenheit nicht.

Seine Methode ist nun nicht bloß nominalistisch, sondern verbalistisch. Über das Beispiel für dieselbe, als welches ihm die Wärme dient[3]), sagt Liebig: „Ein Blick auf seine Tabellen beseitigt wohl jeden Zweifel darüber, daß sie von einem Schreiber im Auftrage des Lords aus Büchern ausgezogen sind, der alle Stellen aufnahm, wo die Worte: Wärme, warm, heiß, hitzig, braunte, und Kälte, kalt, kühlend usw. vorkamen, und so steht denn Vitriolöl, welches Löcher in die Kleider brennt, und Branntwein, Essig, spiritus origani, welche auf der Zunge brennen, ganz friedlich neben Federn und Wolle, welche warm halten, fimus equinus et hujus modi excrementa animalium recentia neben Flamme und Sonnenstrahlen[4])."

4. Bacons Nominalismus ist zu oberflächlich und sein Zurückgreifen auf Demokrit zu willkürlich, als daß die Apologeten des Realismus darauf Rücksicht genommen hätten. Was sie gegen die Alteration des Formbegriffes zu sagen haben, bringen sie bei der Bekämpfung Gassendis vor, welcher mit der Erneuerung des Materialismus Demokrits Ernst machte. Guerinois zeigt, daß eine Entwertung des Begriffs der Form, bei welcher sie zu geometrischen Bestimmungen, wie Gestalt, Gruppierung, Lage herab-

---

[1]) Nov. org. I, 19. — [2]) Ib. I, 76. — [3]) Ib. II, 11 bis 21. — [4]) Liebig a. a. O., S. 21.

gesetzt wird, auch den Verlust des Dingbegriffes mit sich führt[1]). Die Dinge sind nicht mehr essentialiter verschieden, wenn ihre Unterschiede nur in der Konvenienz oder Kombination der Atome juxta cujusque compositi naturalis exigentiam gesetzt werden. Es wird, können wir zufügen, dann der Sandhaufen zum Grundtypus der Wesen gemacht; ihre Einheit ist eine lediglich äußere; sie hören auf Substanzen zu sein und werden bloße modi der Substanz, zu welcher Bestimmung Cartesius wirklich fortschritt. Wenn, wie es Bacon tut, die Form nur auf die Betätigung der Atome bezogen wird, so wird diese ohne einen Stützpunkt gesetzt; es muß aber dem operari notwendigerweise das esse vorausgehen, dem actus secundus der actus primus. Es ist unzulässig, die Wissenschaft auf die Erforschung von Gesetzen zu beschränken, welche die Tätigkeitsweise regeln, ihr aber zu verwehren, die Seinsweise der Dinge zu bestimmen; die Gesetze schweben in der Luft, wenn sie nicht auf Seinsweisen zurückgeführt werden; die Dinge sind in Wahrheit nicht bloße Durchgangspunkte der Gesetze, sondern ihr in diesen zu erkennendes Tun richtet sich nach dem, was die Dinge sind.

Bei der Entwertung des Formbegriffes werden die erkenntnistheoretischen Gründe vergessen, welche zu dessen Einführung bestimmt haben: Forma dat esse et distingui; die Form vermittelt das Sein und das Erkennen, und es wird mit ihrer Beiseitsetzung das Band zwischen den Dingen und dem erkennenden Geist zerschnitten, welches Bacon vergeblich durch seine Methode wiederherzustellen versucht. Es ist weiterhin eine unstatthafte Verengerung eines ontologischen Begriffes zu einem physikalischen, wenn bei Form und Stoff nur an die Naturwesen gedacht wird; auch in geistigen Dingen ist Form und Stoff zu unterscheiden, und Aristoteles selbst zeigt den weiten Anwendungsbezirk und die außerordentliche Schmiegsamkeit dieser Begriffe[2]).

Wenn Bacon die Formen beibehält, aber gegen die Zweckursachen polemisiert, so zeigt sich darin das Ungeschick seines

---

[1]) Clypeus philos. Thom. III, p. 97; s. oben §. 79, 4. — [2]) Bd. I, §. 32, 5.

Denkens. Bei Kunstprodukten ist der Zweck die Form, bei den Organen der Naturwesen kann keine atomistische Theorie die teleologische Anschauung umgehen. Für die Naturwesen selbst können wir zwar nicht schlechtweg ihren Daseinszweck angeben, wohl aber bis zu einem gewissen Grade ihr Funktionieren in der Naturordnung. Die skeptische, von Bacon angedeutete Meinung, daß wir das Wesen der Naturdinge nicht zu erkennen vermögen, ist ungerechtfertigt, weil sie unserm Erkennen einen ungehörigen Maßstab aufdrängt; wir erkennen das, was wir selbst herstellen, allerdings besser als das in der Natur Gegebene, allein auch von diesem haben wir eine Erkenntnis, wenn wir es im Ganzen der Ordnung, in der es steht und wirkt, erfassen. So können wir das Wesen der Eiche, des Pferdes, des Löwen erkennen, wenn wir sie als Typen der Vegetation und Animalisation erfassen; wenn diese unsere Erkenntnis unvollkommen ist und wir die Naturen und die Natur damit nicht erschöpfen, so ist dies kein Grund, ihr die Giltigkeit abzusprechen bis zu der Zeit, wo man jene Wesen aus den Grundbestimmungen der Natur erklären kann.

Mit der Ausweisung der idealen Prinzipien aus der Naturbetrachtung wurden Physik und Ethik auseinandergerissen und ebensowohl die Isolierung der ersteren als auch die Entwurzelung der letzteren angebahnt. Bacon mag sich noch so selbstgefällig ein System der Wissenschaften aufstellen, das innere Band, das sie zusammenhält, ist durchschnitten. Es ist echt nominalistisch, wenn er der Einteilung der Wissenschaft nicht deren Objekte, also ein Intellegibles zugrunde legt, sondern die Vermögen der Seele, da diese ja der „Sitz der Wissenschaft“, doctrinae sedes, sei; weil wir Gedächtnis, Phantasie und Vernunft haben, gibt es drei Grundwissenschaften: Geschichte, Poesie und Philosophie [1]). Das darauf errichtete Schema ist lediglich ein Schaustück, kein Organismus, der ohne Würdigung des immanenten Zweckes und idealen Gehaltes der Wissenschaft nicht erfaßt werden kann.

---

[1]) De dign. et augm. II, 1.

Der Vorwurf, den Naturbegriff entleert und herabgedrückt zu haben, trifft Bacon nicht allein, sondern die Vertreter der mechanischen Welterklärung überhaupt und die konsequenteren von ihnen mehr als jenen; dagegen ist ihm jenes Herabziehen der Naturforschung zum Dienste des Alltagslebens und das Bemänteln dieses unwürdigen Tuns durch hochtönende Phrasen Schuld zu geben. Er setzt die Kreaturen Gottes zu Konsumptibilien des Menschen herab; die tiefsinnige Weltansicht, welche in der Ordnung der Wesen höhere Zwecke ahnt, erniedrigt er zu einer Teleologie des Egoismus; Technologie und Maschinenbau sind ihm die eigentlichen Früchte der Naturforschung.

5. Der Einspruch gegen diese Verirrung erfolgte erst nach dem Auftreten des Baconkultus, der von jenen Geistern ausging, die die französische Revolution vorbereiteten. Ihre Gegner unterzogen auch den Heros des Utilitarismus der Kritik. De Maistre bekämpft als Vertreter des platonischen Augustinismus den englischen Aufklärer und macht ihm den Vorwurf, er, der Bekämpfer der Idole, habe selbst das verkehrteste Idol aufgestellt: eine höchste Ursache materieller Natur, da doch schon der Begriff der Ursache auf eine unsichtbare, geistige Realität hinweise; er macht geltend, daß Bacon die wirklichen Fortschritte, welche die Naturforschung zu seiner Zeit gemacht, nicht gekannt, manche sogar, so das kopernikanische System, verworfen habe; die Naturwissenschaft verdanke ihm nichts; der Chemiker Black erklärte vielmehr, daß Bacon die Entwickelung der Chemie aufgehalten habe. Für alles Geistige sei ihm der Sinn völlig abgegangen; er habe dagegen auf nichts vergessen, was einem höher strebenden Bedürfnisse irgend die Freude an der platonischen Philosophie, „dieser Vorrede von Menschenhand zum gottgeoffenbarten Evangelium“, zu verleiden geeignet war[1]).

Vom Standpunkte der neueren Naturforschung hat der berühmte Chemiker Justus von Liebig ein Verdikt über Bacons

[1]) Soirées de St. Petersbourg 10, bei Werner, Der hl. Thomas III, S. 776 f., Maistre hinterließ ein in Paris nach seinem Tode 1832 veröffentlichtes zweibändiges Werk Examen critique de la philosophie de Bacon.

Methode ausgesprochen, nicht ohne eine gewisse Gereiztheit, aber im wesentlichen durch unabweisbare Belege begründet. Über die Art, wie Bacon das Wesen der Wärme durch Zusammenhäufen aller Fälle, wo das Wort vorkommt, bestimmt, sagt er: „Nachdem der ehrliche Schüler durch dick und dünn seinem Lehrer gefolgt ist und ermüdet und verdummt alle Merkzeichen des Weges verloren hat, so sagt er ihm zuletzt, das Ziel sei erreicht[1].“ Und er charakterisiert das richtige Verfahren mit den Worten: „Ein Jeder, der sich einigermaßen mit der Natur vertraut gemacht hat, weiß, daß jede Naturerscheinung, ein jeder Vorgang in der Natur für sich das ganze Gesetz oder alle Gesetze, durch die sie entstehen, ganz und ungeteilt in sich einschließt; die wahre Methode geht demnach nicht, wie Bacon will, von vielen Fällen, sondern von einem einzelnen Falle aus; ist dieser erklärt, so sind damit alle analogen Fälle erklärt; unsere Methode ist die alte aristotelische Methode, nur mit sehr viel Kunst und Erfahrung ausgestattet; wir untersuchen das Einzelne und zwar jedes Einzelne, wir gehen vom Ersten zum Zweiten über, wenn wir von dem Ersten das Wesentliche begriffen haben; wir schließen nicht von dem Einzelnen, was wir kennen, auf das Allgemeine, was wir nicht kennen, sondern wir finden in der Erforschung vieler Einzelner das, was ihnen gemeinsam ist... Bacons Methode ist die der vielen Fälle, und da ein jeder einzeln unerklärte Fall ein Zero ist und tausende von Nullen, in welcher Ordnung es auch sei, zusammengestellt, keine Zahl ausmachen, so sieht man ein, daß sein ganzer Induktionsprozeß in einem Hin- und Herschaufeln von unbestimmten sinnlichen Wahrnehmungen besteht. Das Resultat, zu dem man nach seiner Methode kommt, muß immer Zero sein; die einzelnen Fälle zeigen auf einen Schwer- und Mittelpunkt und stehen, wie Bacon meint, mit diesem durch längere und kürzere Linien in Verbindung. Aber Bacons Hand richtet den Zeiger, und er nennt den Punkt, wo seine Willkür sie zusammenführt, das gesuchte Gesetz! Ein solches Verfahren kann

---

[1]) Liebig a. a. O., S. 25.

niemals zur Entdeckung einer Wahrheit führen... Eine empirische Naturforschung in dem gewöhnlichen Sinne existiert garnicht. Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee, vorhergeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln mit einer Kinderklapper zur Musik. Das Experiment ist nur Hilfsmittel für den Denkprozeß, ähnlich wie die Rechnung; der Gedanke muß ihm in allen Fällen und mit Notwendigkeit vorausgehen, wenn es irgend eine Bedeutung haben soll [1])."

Der moderne Forscher gibt der Wahrheit die Ehre, wenn er diese Methode die aristotelische nennt, und sie ist auch die scholastische. Die sensibilia intellecta sind dasselbe wie die auf das Wesentliche hin erkannten Einzelerscheinungen; jener Schwer- und Mittelpunkt ist das intellegendum und intellegibile, von welchem der an den Worten klebende Nominalist nichts weiß; die Idee oder der Gedanke, der dem Experimente vorausgehen muß, ist die vom tätigen Verstande vermittelte Erfassung des Wesens der Sache, für welche im Experimente die Beglaubigung durch die Sinne gesucht wird. Die echte Naturforschung verfährt im Sinne des Realismus, meist ohne daß ihre Vertreter es wissen.

6. Auf dem Wege, den Bacon eingeschlagen hatte, schritt sein Landsmann Thomas Hobbes († 1679) rüstig weiter. Er stand mit jenem in Verbindung und soll ihm bei der Übersetzung seiner Werke ins Lateinische geholfen haben. Er teilt mit ihm das poly-

[1]) Liebig a. a. O., S. 47 f. In gleichem Sinne urteilt W. Wundt, „Logik", 1883, II, S. 243, „Der Mythus, daß Bacon der große Gesetzgeber naturwissenschaftlicher Methode gewesen, ist allmählich im Verschwinden begriffen". Bei Überweg-Heinze, „Grundriß der Geschichte der Philosophie III[8], 2, S. 62, heißt es: „Die von Bacon unternommenen Versuche, seine Methode zur praktischen Anwendung zu bringen, sind größtenteils sehr unvollkommen und halten den Vergleich mit den Leistungen älterer und gleichzeitiger Naturforscher nicht aus." Freudenthal in der Abhandlung „Spinoza und die Scholastik" in den „Philos. Aufgaben", Ed. Zeller gewidmet, 1887, S. 89 sagt: „Das einzige Beispiel einer scheinbar durch das neue Induktionsverfahren gewonnenen Erkenntnis: der Gedanke, die Bewegung sei eine Art Wärme, ist lediglich hervorgegangen aus der Erkenntnis der zahlreichen Untersuchungen, welche die ältere und jüngere Scholastik über den Zusammenhang von Wärme und Bewegung angestellt hat."

mathische Interesse; er tut sich auf seine Bibelkenntnis viel zu gute und versäumt nicht, seine materialistische Freiheitsleugnung durch die Lehren der Glaubensneuerer zu illustrieren. Er war in den Alten bewandert, übersetzte Thucydides ins Englische und Homer in lateinischen Versen und schrieb eine Selbstbiographie in ebensolchen; mit dem Studium der Naturwissenschaften verband er das der Mathematik; seine Kenntnisse sind etwas minder seicht als die seines Vorgängers, aber auch er kennt kein Wissen um idealer Zwecke willen, sondern bezieht es auf den Nutzen; die Geometrie preist er, weil sie Maschinen bauen lehre. Die Baconsche Aufklärungstendenz wird bei Hobbes zum Radikalismus; wenn Bacon bloß Unvereinbares mischt, so nimmt Hobbes die unglaublichsten Verdrehungen vor, um ihm Entgegenstehendes zu beseitigen. Die Männer der Revolution würden ihn noch weit über jenen gestellt haben, wenn er nicht zugleich Verfechter des absoluten Königtums gewesen wäre; Hobbes wurde weniger gepriesen, aber mehr benutzt und ausgeschrieben und hat insofern noch schädlicher als Bacon gewirkt.

Radikal ist nun auch sein Nominalismus; Leibniz nennt Hobbes in der Einleitung zu Nizolius' Antibarbarus plus quam nominalis, und wirklich treibt er diese Denkweise über sich selbst hinaus und führt sie ad absurdum, freilich nur um diese Absurdität als die neueste Weisheit hinzustellen. Mit ihm beginnt das in der Neuzeit so oft begegnende paradoxe Philosophieren, welches Folgerungen, die den Stempel des Widersinns auf der Stirne tragen, und zur Revision ihrer Voraussetzungen auffordern müßten, triumphierend als kostbare Ergebnisse der voraussetzungslosen Forschung aufzeigt.

Wie Occam lehrt Hobbes, daß die Vorstellung mit ihrem Gegenstande außer uns nicht die geringste Ähnlichkeit habe; außer uns gibt es nur Bewegungen, in uns nur Empfindungen, durchaus subjektive Zustände [1]). Auf der Fortdauer dieser Zustände beruht

---

[1]) Die Nachweisungen zum Folgenden bei Erdmann, Grundriß I^2, S. 591.

das Gedächtnis, welches man den sechsten Sinn nennen könnte, da es ist: sentire se sensisse. Die Summe des im Gedächtnisse Befindlichen ist die Erfahrung, die in gewissem Grade das Tier mit dem Menschen teilt; aber dieser hat vor ihm die Erfindung der Wörter voraus, d. h. willkürlich erfundener Namen oder Zeichen zunächst zur Erinnerung an Wahrgenommenes (marks, notae), dann zur Mitteilung (signa). Sie bezeichnen die undeutlichen Erinnerungsbilder, erhalten aber als Zeichen für viele ähnliche den Charakter der Allgemeinheit. Die Wörter kann man nun miteinander verbinden oder voneinander trennen, woraus Sätze entspringen. Ein wahrer Satz ist die Wortverbindung, die Vereinbares zusammenstellt, d. h. das, was einem Worte folgt, von ihm bejaht; das Gegenteil ist eine Unwahrheit oder Absurdität. Der Besitz wahrer Sätze ist Wissenschaft, scientia; der Besitz sehr vieler solcher Sätze ist Weisheit, sapientia. Die Wissenschaft hat es mit dem zu tun, was aus den wahren Sätzen folgt und sie enthält, da die Worte Allgemeines sind, allgemeine Wahrheiten. Da aber Wörter und Sätze das Werk des Menschen sind, so hat man ein wirkliches Wissen nur hinsichtlich dessen, was man selbst gemacht hat, daher Hobbes die Geometrie über alle Wissenschaften stellt, ja oft als die einzige ansieht. Der Inbegriff der Definitionen aller der Wörter, deren man sich in allen Wissenschaften bedient, ist die philosophia prima.

Es nimmt sich seltsam aus, wenn Hobbes im vorletzten Abschnitte des „Leviathan" [1]) dem Aristoteles vorwirft, er habe nicht auf Sachen, sondern nur auf Worte gesehen und seinen Begriff des Wesens (*οὐσία*, essentia) durch Verselbständigung der Kopula des Urteils gewonnen. „Dieser seltsame Gedanke", heißt es weiter, „verleitete ihn zu dem noch seltsameren, es gebe gewisse Wesen, die von den ihnen zugehörigen Dingen abgesondert wären, welche seiner Meinung nach die Himmelskreise in Bewegung erhalten müßten." Das überbietet an Mißverständnis noch bei weitem Melanchthons

---

[1]) Leviath. 46.

nominalistische Deutung des Aristoteles. Aber auch die Früchte des freien Bibelstudiums führt Hobbes gegen diesen ins Feld: Das Wort Wesen kommt in der Heiligen Schrift und in der Liturgie der englischen Kirche nicht vor, ist also „weder ein erschaffenes noch ein unerschaffenes Ding, sondern eine künstlich ausgedachte Benennung; und solche neue, unechte, nichtssagende Dinge konnte der bloß mit Tönen und Worten beschäftigte Aristoteles einzig nur auf Grund der Verbindung der Substantiva zur Welt bringen. Daraus seien die Grundbestimmungen jener Philosophie entstanden, welche Paulus „eine lose Verführung" nennt".

In der Annahme dieser Wesen sieht Hobbes den Grund des Dämonenglaubens in der katholischen Kirche, den er mit der Lehre von der Immaterialität der Seele gleichsetzt. Die Scholastiker nahmen aristotelische Lehren an, und „die meisten behielten die Dämonenlehre fast ganz so bei, wie sie durch das Lesen des Homer und Hesiod längst verbreitet war, weil die Lehre des Aristoteles von den abgesonderten Formen mehr ihren Beifall hatte als die Philosophie der übrigen Sekten".

Welche Vorstellung Hobbes von der Erkenntnislehre der Scholastiker hatte, zeigt sich in seiner Charakteristik der species sensibiles: „Alle Wirkung auf die Sinne und den Verstand geht nach ihrer Meinung durch eine gewisse Bewegung der Gestalten vor sich; kommt eine solche Gestalt in unser Auge, so sehen wir; kommt sie aber an einen Gegenstand, so wird derselbe gesehen." Auch ihre Ethik ist durch Aristoteles der schriftgemäßen Lehre entfremdet: „Nach den Grundsätzen des Aristoteles wäre der Wille die Ursache des Wollens und die Kraft die Ursache des Handelns. Dies nehmen die Scholastiker auch an, aber nur um den Einfluß Gottes auf den menschlichen Willen leugnen und dem Menschen einen freien Willen zuschreiben zu können." Derartiges wurde nachgesagt und nachgeschrieben und bestimmte in protestantischen Kreisen die Vorstellung, die man sich von der Scholastik machte; der Haß gegen die Kirche hieß das Widersinnigste willkommen, wenn es gegen sie gerichtet war, und stieß sich auch nicht daran, wenn es mit dem krassesten

Unglauben verquickt auftrat, da es sich dann auch gegen den Glauben der Väter kehren ließ.

7. Wie sich schon bei Occam das Verkennen der Zusammenwirkung von Sinnlichkeit und Verstand dadurch straft, daß die Betrachtung bald in den Sensualismus, bald in den Intellektualismus abgleitet, so muß bei der krasseren Form des Nominalismus bei Hobbes dieser Mißstand in noch höherem Grade eintreten. Er ist Sensualist, bis er an die Schwelle der Wörtererfindung gelangt; sobald er aber diese überschritten und, wie er vermeint, das Allgemeine erreicht hat, wird er Intellektualist und fragt nicht mehr nach dem Zusammenhange der Wörter mit den Wahrnehmungen. Er gefällt sich darin, das Denken, d. h. das Verbinden von Wörtern als Rechnen zu bezeichnen. Das Schließen gilt ihm als Addieren und Subtrahieren: „Per ratiocinationem intellego computationem; computare vero est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta cognoscere residuum: ratiocinari ergo idem est quod addere et subtrahere. Non ergo putandum est, computationi i. e. ratiocinationi in numeris tantum locum esse, nam et magnitudo magnitudini, corpus corpori, motus motui, tempus tempori cet. adjici adimique potest[1]).

Ein ähnliches haltloses Umtreiben zwischen Anschauungen verschiedenen Ursprungs zeigt sich bei Hobbes in dem Schwanken zwischen Materialismus und Subjektivismus. Er lehrt, daß nur Bewegungen gegeben sind; auf solche geht alles zurück, was wir die Accidentien der Dinge nennen, so auch das Hauptaccidens, die Form. Alle Philosophie hat es nur mit körperlichen Bewegungen zu tun; unkörperliche Substanzen sind viereckige Zirkel; Gott ist kein Gegenstand der Philosophie, übrigens haben ihm auch fromme Männer (Tertulliam) Körperlichkeit zugeschrieben; die Physik behandelt die Naturkörper, die Politik den Staatskörper; wird die Lehre vom Menschen als dritter Zweig der Philosophie angesehen,

---

[1]) Logic. I, 3.

so hat es auch diese mit Körpern zu tun. Auch das Leben und die psychischen Akte sind körperliche Betätigung; das Empfinden ist eine sehr komplizierte Bewegung.

So wäre die Wirklichkeit in wirbelnde Massenteilchen außer und in uns aufgelöst, allein dabei hat es bei Hobbes nicht sein Bewenden. Das Außen und Innen, der Raum, gilt ihm als bloßes phantasma rei existentis quatenus existentis, als die Erinnerung an ein Außer-uns-gewesen-sein, und er tadelt diejenigen, welche Raum und Zeit als etwas den Dingen Anhaftendes ansehen. Hat die Bewegung aber nur ein imaginäres Wo, so ist sie selbst imaginär; die Bewegung muß dann auch bloße Vorstellung sein und das Resultat wäre: die Vorstellung ist eine feine Bewegung und die Bewegung ist Vorstellung, eine Folgerung, zu der Hobbes allerdings doch Bedenken trägt fortzuschreiten. An sich hat dieser Umschlag nicht in einem Mangel seines Räsonnements seinen Grund, sondern ist durch die Sache selbst gegeben: Der Materialismus ist der Wandnachbar des Subjektivismus, und schon im Altertume wurde Demokrit der Vorläufer des Protagoras und der Skeptiker[1]). Wird den Körpern ein übersinnlicher Haltepunkt genommen, so läßt sich der Rest nur künstlich als Atomengruppe herrichten, um die ihnen entzogene Realität in diese zu flüchten; ihres Bleibens ist dort nicht; als das Reale bleibt endgültig nur der Akt des Vorstellens, und das Ding wird zur Vorstellungsgruppe. Bei dem Nachdrucke und der Rücksichtslosigkeit des Hobbesschen Räsonnierens tritt nur diese Labilität der ganzen Anschauungsweise deutlicher hervor als anderwärts. Das eine Mal ist ihm alle Philosophie Körperlehre, das andere Mal Wortlehre, bald wird Alles veräußerlicht, bald ohne Rest vom Innern verschlungen; bald heißt es: Wir sind Nichts, bald: Alles sind wir selber.

Auch die nominalistische Ethik treibt Hobbes auf die Spitze. Gut ist, was begehrt wird, übel, was man verabscheut; die Worte: gut, nützlich, angenehm sind gleichbedeutend; dem Einen

---

[1]) Bd. I, §. 22, 4.

ist dies, dem Andern ein Anderes begehrenswert, also gut: bonum simpliciter dici non potest. Nur Eines ist ein Gut für Alle, die Grundbedingung alles Strebens: das Leben, und dessen Gegenteil: der Tod ist das größte Übel. Hier kommt Hobbes den Worten nach den Scholastikern am nächsten: nur meinen diese das ewige Leben, wenn sie von der Hinordnung aufs Leben sprechen. Was den Menschen bestimmt, sind nach Hobbes Begehrungen; das Abwechseln verschiedener Begehrungen heißt Überlegung, deliberatio; das bei diesem Abwechseln zuletzt Begehrte will man. Das Begehren aber ist nur ein Bewegtwerden durch Eindrücke und durch Worte, kann also nicht frei genannt werden. Auch dem Determinismus gibt Hobbes die krasseste Form. Hier zeigt sich, wie labil der Indeterminismus des Scotus und Occam war; eine Freiheit, die nicht auf die Vernunft, sondern nur auf das Anderskönnen gebaut ist, wird unvermeidlich der Raub des Determinismus, der nur abzuwehren ist, wenn der tätige Verstand anerkannt wird, welcher, wie die Eindrücke zu Begriffen, so die Reize zu Motiven erhebt.

8. Von einer solchen Lehre gilt, was Irenäos von der gnostischen Häresie sagt: sie darstellen heißt sie widerlegen. Für das Studium des Nominalismus aber ist der Hobbessche von bedeutendem Werte; er vollendet dessen vorausgehende Formen und präludiert späteren Verirrungen in derselben Richtung. Hätte Kant Hobbes Schriften gelesen, so hätte er an dessen Ansicht von der Phänomenalität des Raumes und von der ausschließlichen Erkennbarkeit des Selbstgemachten anknüpfen können. Ganz im Geiste der Aufklärungszeit ist das Atomisieren und Mechanisieren von Allem und Jedem, das Hobbes vornimmt, das Widerspiel der organischen und idealen Ansicht: Die Welt wird zu einem Knäuel von Bewegungen, die Wissenschaft zu einem Haufen von Wörtern oder Sätzen, mit denen man, wie mit Rechenpfennigen operiert und die in gehöriger Quantität zusammengebracht die Weisheit ergeben; ein Knäuel von Begehrungen ist die sittliche Welt, in welchen, wie Hobbes' Staatslehre ausführt, das Machtwort des Despoten —

auch ein Wort — Ordnung bringt, welches auch den Aberglauben der Religion verwandelt[1]).

Wenn man Hobbes' Anschauung Naturalismus oder gar Realismus nennt, so beachtet man nicht, wie dabei die Begriffe Natur und Dinglichkeit entleert, ja in ihr Gegenteil verkehrt werden. Die lebendige Natur ist als Mechanismus nimmermehr zu begreifen, und die Naturen der Dinge gehen verloren, wenn diese atomistisch zersetzt und zudem subjektivistisch verflüchtigt werden. Die Naturwissenschaft wird scheinbar zur Universalwissenschaft aufgebauscht, aber zugleich ihr Inhalt zum Wortwesen gestempelt; die Mathematik wird als selbsteigenes Produkt des Geistes gepriesen, aber der Handhabe beraubt, die Dinge zu ergreifen, die ja ihrer Einheit und Mensur verlustig gehen, wenn diese von uns selbst herrühren.

Die Preisgebung der Einheit und des Wesens der Dinge, bei Hobbes krasser als bei Descartes hervortretend, war es, welche Leibniz stutzig machte, der, obwohl selbst Nominalist und von unberechtigtem Respekte vor Hobbes' Energie erfüllt, doch von dessen Welterklärung abgestoßen wurde und um ihr zu entgehen, sich dem scholastischen Realismus annäherte, dessen substanziale Formen ihm dabei in ganz anderem Lichte erschienen, als er sie sonst gesehen: als das einigende Band der auseinanderfahrenden Stoffelemente. Es sind denkwürdige Worte, die der scharfsinnige Mann darüber ausspricht: „Ich bin mir bewußt, eine große Paradoxie aufzustellen, wenn ich dafür eintrete, in gewisser Weise die ältere Philosophie zu erneuern und die substanzialen Formen, die man fast ganz verbannt hat, rechtskräftig (postliminio) zurückzurufen; aber vielleicht wird man nicht so leichthin ein Verdikt aussprechen, wenn man weiß, daß ich genügend über die neuere Philosophie nachgedacht, daß ich viel Zeit auf physikalische Versuche und geometrische Demonstrationen verwendet, und daß ich lange Zeit jene Wesen für Einbildungen gehalten habe, die ich schließlich doch wieder aufnehmen mußte,

---

[1]) Unten §. 85, 5.

widerwillig, fast gezwungen (que j'ai été enfin obligé de reprendre malgré moi et comme par force), nachdem ich eigene Untersuchungen darüber angestellt, aus denen ich ersah, daß wir Modernen dem hl. Thomas und den andern großen Männern jener Zeit nicht gerecht werden, und daß die Ansichten der scholastischen Philosophen und Theologen weit mehr Gediegenheit haben, als man sich träumen läßt, wenn man sie nur in der rechten Weise und an der rechten Stelle heranzieht[1])."

Der tiefere Grund für das Festhalten eines einigenden und wesengebenden Daseinselementes in den Dingen ist der, daß die Einheit wie das Wahre und das Gute zu den höchsten, den transzendentalen Begriffen gehört. Den Dingen ist die Einheit wesentlich, und ihr Wesen ist einheitlich, weil in letzterem ihre Wahrheit liegt und dasjenige, wodurch sie einst vor Gott gut waren. Der Menschengeist versündigt sich, wenn er dem die Einheit und Wesenheit abspricht, dem sie Gott aufgeprägt hat, und seine Strafe ist, daß ihm die Dinge stumm werden, die Wissenschaft von ihnen zum Wortwerk herabsinkt, von der Lebensförderung, die sie ihm gewähren sollen, nur der Bodensatz des egoistischen Benutzens übrig bleibt, die entgeistete Welt öde, der Geist leer wird, das Herz verschrumpft.

---

[1]) Discours de Métaphysique (geschrieben 1686) §. 11 in A. Foucher: Nouvelles lettres et opuscules inédit de Leibniz, Paris 1857, p. 341; Gerhardt IV, S. 435; vgl. oben §. 79, 5.

§. 85.

Der Realismus gegenüber dem Nominalismus der Gesellschaftslehrer.

1. Dieselbe Denkrichtung, welche den Dingen die substantialen Formen und damit ihren intellegiblen Kern absprach, führte auch dazu, der sittlichen Welt ihren idealen, normativen Gehalt zu nehmen; die Lehre, daß wir die Begriffe machen lediglich auf Grund unserer Eindrücke, hat die andere zur Ergänzung, daß wir die Gesetze aufstellen auf Grund der Bedürfnisse; ist unser Geist nicht auf eine Wahrheit in den Dingen hingeordnet, so ist auch unserm Willen nicht ein Gesetz vorgezeichnet, das er zu empfangen, nicht zu machen hat; mit der Wahrheit in den Dingen wird aber auch der Fingerzeig zur veritas prima verloren, gerade wie mit der Subjektivierung des Gesetzbegriffes die Idee der lex aeterna.

So ist es der nämliche Nominalismus, der in der Physik platzgriff, der nun auch die Ethik und Gesellschaftslehre infizierte. Derselbe Occam, der die Wahrheit in den Dingen leugnet, versteht auch die Weisungen der christlichen Wahrheit zur Lebensgestaltung nicht mehr und beruft die weltlichen Machthaber zur Regelung kirchlicher Verhältnisse; der plus quam nominalis Hobbes stellt zugleich eine Staatslehre auf, in der der letzte Rest der organischen Ansicht ausgetilgt ist.

Es wiederholt sich hier, was uns die Geschichte der alten Philosophie zeigte: Die Sophisten kehrten sich zugleich gegen die Gültigkeit des Wissens und gegen das *δίκαιον φύσει*, an das die alten

Weisen geglaubt, und das die Pythagoreer gelehrt hatten; sie stellten ihm das δίκαιον θέσει gegenüber, das Gerechte, wie es sich die Menschen herrichten, ein Kunstprodukt und Namenwerk[1]). Diesem sophistischen Nominalismus trat der Realismus eines Sokrates und Platon gegenüber und festigte die tiefsinnige Ansicht der Älteren mit neuen Gründen. Ähnlich nun sagt sich die neologische Gesellschaftslehre im ausgehenden Mittelalter und in der Neuzeit von der christlichen Anschauung los, aber auch sie erhält ihre Antwort seitens des neuerstarkten scholastischen Realismus, welcher der neuen Weisheit die alte antik-christliche gegenüberstellt.

Der Nominalismus erklärt die Begriffe für Zeichen nach Art der Worte und leugnet ein ihnen korrelates intellegibles Daseinselement in den Dingen. Dadurch erhält zunächst seine Ontologie die Richtlinien: sie spricht nur den Einzeldingen Realität zu, da nun die Gattungen und Arten als bloße Denkhilfen des Verstandes gelten. Aber auch seiner Ethik und Anthropologie ist damit die Bahn gewiesen: es gibt kein An-sich-gutes, sondern das Gute wird gut zunächst durch den göttlichen Willen, das Gesetz erfließt aus diesem und hat keinen Zusammenhang mit den Ideen und der schaffenden Weisheit; damit aber erhält auch im Menschen der Wille die erste Stelle, das wollende Selbst, ausgestattet mit der Technik der Begriffsbildung, ist der Kern der Persönlichkeit. Durch jene Grundanschauung ist aber auch die Auffassung der göttlichen Dinge, der Heiligen Schrift und der Theologie bestimmt: jene vermögen wir ausschließlich durch den Glauben zu erfassen, weil es zu der Wahrheit in Gott keinen Zugang durch die Wahrheit in den Dingen mehr gibt; die Heilige Schrift hat nur einen Offenbarungs-, keinen Weisheitsgehalt; zwischen Theologie und Philosophie besteht ein Zwiespalt, der zur Annahme einer doppelten Wahrheit führen muß, die schließlich im Rationalismus ausläuft.

Diesen Bestimmungen sind nun auch die Grundbegriffe der nominalistischen Gesellschaftslehre konform. Gibt es in der Natur

---

[1]) Bd. I, §. 23, 2.

nur Einzeldinge, so gibt es in der sittlichen Welt nur Einzelmenschen und ihre Verbände sind ihr Werk, so gut wie die Zusammenfassung der Wahrnehmungen im Begriffe das Werk des Verstandes ist. Für den Individualismus, der damit statuiert ist, verliert die aristotelische Lehre, daß der Staat vor dem Menschen ist, weil dieser auf ihn hingeordnet ist, allen Sinn, weil auch in den Dingen kein Intellegibles, kein Zweck, keine Anlage der Aktuierung vorangeht. Mit der Lösung des Zusammenhanges von Gesetz und Idee wird auch im sozialen Gebiete der Wille zum Schöpfer des Rechtes und Gesetzes berufen, zunächst wohl der göttliche; allein, da das weltliche Gebiet dem geistlichen entgegengestellt wird, tritt nun auch der Wille des Herrschers in höherem Grade hervor und kommt ein autokratisches Element in die Gesellschaftsansicht; allein der im Prinzipe liegende Individualismus treibt früher oder später die autonomistische Auffassung hervor, nach der Gesetz und Ordnung dem Übereinkommen der Einzelwillen entstammt. Der Gegensatz von Theologie und Philosophie, Geistlichem und Weltlichem, nimmt auf diesem Gebiete die Gestalt des Zwiespaltes von Kirche und Staat, sacerdotium und imperium an, und wie jener zum Rationalismus, so führt dieser zum Imperialismus.

2. Die Entfaltung dieser im falschen Prinzipe des Nominalismus angelegten Irrtümer ging unter Einwirkung historischer Bewegungen vor sich und begann mit der Verschiebung des Verhältnisses von Kirche und Staat, welches im ausgehenden Mittelalter infolge von vielfach eingetretener Lockerung der geistlichen Disziplin und von weltlichen Bestrebungen im Klerus der Revision bedürftig erschien. Die Partei, zu deren Wortführern Occam gehörte, trat für die Beseitigung jedes Einflusses der Kirche auf Weltliches ein, nicht ohne willkürliche Eingriffe in deren Befugnisse. Dafür, was der Kirche wesentlich und was accidentiell ist, bestand bei ihnen kein Verständnis, was nicht zu verwundern ist, weil ja der Nominalismus den Gegensatz von Wesen und Accidentien prinzipiell aufhebt. Occam spricht in seiner Schrift über das Eherecht dem Kaiser Befugnisse zu, welche mit dem Evangelium unvereinbar sind, also

der Kirche Preisgebung von Wesentlichem zumuten, andererseits erhöht er partiell geltende Bestimmungen zu allgemeinen, so, wenn er verlangt, daß der Papst und die Bischöfe arm sein sollten wie die Bettelmönche, also einen evangelischen Rat zum kirchlichen Gesetze macht. Echt nominalistisch ist sein Pressen und Deuteln von Schriftworten, so, wenn er behauptet, daß in dem Ausspruche des Heilands: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, reddite stehe und nicht date, weil damit die Zurückführung der weltlichen Herrschaft aus der alttestamentlichen Beschränkung auf ihre ursprüngliche Ausdehnung geboten, also der Theokratie derogiert werde, daher also der Kaiser nicht „Sklave des Papstes" sein könne[1]).

Solche Fürsten, welche auf Ausdehnung ihres Machtbereiches auf Kosten der Kirche ausgingen, zeigten sich den Nominalisten günstig, auch wenn diese nicht wie Occam geradezu ihre Parteigänger waren, ein Zeichen für das Verständnis der Verwandtschaft beider Bestrebungen.

Noch wertvollere Bundesgenossen fanden die Fürsten unter den Legisten, d. i. den Vertretern des römischen Rechts, von denen ein Teil eine imperialistische Gesinnung hegte. Das römische Recht schließt verschiedene Elemente in sich, wie dies zu erwarten, da es bei seinem Abschlusse durch Justinian eine mehr als tausendjährige Geschichte hinter sich hat. In seiner frühesten Entwickelung ist es durch die altrömische Religion mitbedingt, jus und fas bürgerliches und sakrales Recht sind eng verbunden[2]). In seiner Fortbildung in der republikanischen Zeit nimmt es stoische Elemente in sich auf, in der christlichen Periode wird es als Ganzes in die neue Lebensordnung eingefügt, nicht ohne dem christlichen Denken schätzbare Anregung zu geben[3]). Seine eigentliche Ausgestaltung fand aber unter sozialen Einflüssen statt, die nach anderer Seite zogen; es wird der Ausdruck für die Rechtsverhältnisse einer in Zersetzung

---

[1]) Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie III, S. 550, woselbst Näheres über Occams Politik, und Derselbe, Der hl. Thomas III, S. 124 f. — [2]) Bd. I, §. 41, 4. — [3]) Oben §. 58, 4.

begriffenen Gesellschaft[1]). Man hat treffend von „spröden, eifersüchtigen Rechtssubjekten“ gesprochen, deren Befugnisse es sorglich abzirkelt; die großen Prinzipien, die es an die Spitze stellt: Honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere werden nicht im Geiste des vertrauensvollen Zusammenschlusses der Menschen, sondern unter Voraussetzung eines ungeselligen Egoismus durchgeführt, der durch die Macht in Schranken gehalten wird, den eisernen Reifen, welcher die Einzelwillen verbindet.

Dieser Charakter stimmte nun zu den Bestrebungen, denen die nominalistische Staatslehre diente, aufs Beste; die Bekämpfung der organisch-idealen Auffassung der Gesellschaft fand hier einen willkommenen Stützpunkt.

Die Renaissance brachte einen erhöhten Einfluß des römischen Rechtes mit sich. Auf die Anschauung von der Gesellschaft und ihrer Entstehung gewannen die Stellen der alten Schriftsteller Einfluß, in welchen sie einen der Zivilisation vorausgehenden Urstand schildern. Lucrez hat durch seine Schilderung eines solchen, die auf den Meinungen Demokrits und der Sophisten fußt[2]), das Seinige zum Aufkommen der Ansicht beigetragen, daß die Gesetze nichts als Erfindungen der Menschen seien, die Gesellschaft in einem Kompromiß ihren Ursprung habe.

Auch das römisch-heidnische Wesen fand seine Wiederbelebung. Machiavelli, der Verfasser des verrufenen Buches Del principe († 1527), macht gar kein Hehl daraus, daß er die Religion der Römer für das Staatsleben fördernder hält, als die christliche, weil diese Ergebung und Streben nach dem Jenseits lehrt. „Ihm ist der Staat Selbstzweck, sich zu erhalten und zu vergrößern, ist seine alleinige Aufgabe... Ist nun das Christentum der eigentliche Träger aller idealen Interessen, so bringt die widerkirchliche und antichristliche Tendenz Machiavelli dazu, auf alles Ideale in seiner Politik zu verzichten. Er gibt eine Theorie des Staates, die außer Erhaltung und Vergrößerung der materiellen Macht, worin das Wohl

---

[1]) Oben §. 66, 2. — [2]) Lucr. V, 922 sq.

des Staates besteht, nichts Höheres kennt; ja selbst die Liebe zur Freiheit gründet sich nach ihm darauf, daß dieselbe mehr Macht und Reichtum gibt[1])." Hier gibt sich der auf der nominalistischen Anschauung erwachsende Materialismus seinen soziologischen Ausdruck. Recht eigentlich nominalistisch gedacht ist es, wenn dieser Staatslehrer meint, tugendhaft zu heißen, sei mehr wert, als es zu sein, weil der Ruf der Tugend nützlich, sie selbst aber hinderlich ist; der Name steht danach höher als die Sache, er ist für den Staatsmann die Sache und das Maß seines Handelns. Scheinbar realistisch gedacht ist es, wenn Macchiavelli als der erste mit dem Worte status, il stato, ein reales Abstraktum ausdrückt, eine Hypostasierung, die dem älteren Sprachgebrauche fernlag, da status, der Etymologie des Wortes gemäß, den Zustand eines Volkes oder einer Gesellschaft ausdrückte. Doch ist il stato bei ihm nicht entfernt der Ausdruck für eine Idee oder einen dem Individuum vorausgehenden Zweck, sondern ein Produkt der Menschen, zuhöchst des Fürsten, nicht ein Göttliches, sondern ein selbstgemachter Götze, in dem lediglich das eigene Selbst verehrt wird.

3. Die mannigfachste Förderung erhielt die nominalistische Gesellschaftsauffassung durch den Protestantismus. Zwar drängten die theologischen Fragen, welche die Glaubensneuerung in den Vordergrund stellte, das politische und soziale Interesse zurück, aber der Umsturz der alten Ordnung machte es unerläßlich, auf Prinzipien für eine neue Bedacht zu nehmen. Von Luther selbst sagt Erdmann: „Der mystische Zug in seinem Wesen läßt ihn oft diese Fragen, als den äußern Menschen betreffend, in einer Weise behandeln, die es erklärlich macht, daß der weltverachtende Jakob Böhme so vieles ihm entlehnen konnte, und wieder läßt der tiefe Respekt vor der von Gott eingesetzten Obrigkeit ihn Äußerungen tun, welche Staatsvergötterer mit Freuden zitiert haben; dies ist einmal das Los in sich reicher Naturen, die nicht Eines sind, sondern viel[2])." Der Widerspruch liegt nun nicht in dem Überreichtum der Naturen,

---

[1]) Erdmann, Grundriß I², S. 578. — [2]) Ib., S. 572.

sondern in der Sache: Der Abfall von der Kirche war ein Akt des Individualismus, der sich über jede menschliche Gemeinschaft hinaussetzte, dagegen der Kampf mit der Kirche machte die Bundesgenossenschaft des ihr entfremdeten Staates nötig; eine und dieselbe Tat war die Quelle der Staatsverachtung und der Staatsüberschätzung. Mit der Zerstörung des christlichen Rechtes mußten alle Rechtsbegriffe ins Schwanken kommen. Wie die Neuerer steuerlos auf den Wogen der Zeit trieben, zeigt Melanchthon: „Er stellte 1523 den Grundsatz auf, daß der Fürst seine Gewalt vom Volke habe, und daß er wider den Willen seiner Landschaft nichts unternehmen dürfe; freilich im Angesichte der Schrecknisse des Bauernkrieges neigte er sich wieder mehr zur Theorie von dem unbedingten Gehorsame gegen die Obrigkeit, gab aber diese später wieder auf, durch bittere Erfahrungen über die Richtigkeit der Behauptung von der fürstlichen Untrüglichkeit zur Genüge aufgeklärt[1]."

Von den beiden Grundformen, in denen die Glaubensneuerung im 16. Jahrhundert auftritt, bringt der Calvinismus mehr das individualistische Element zur Geltung, während das Luthertum und der ihm nahestehende Anglikanismus mehr das Staatskirchentum entwickelt. Die Theorie vom Gesellschaftsvertrage ist calvinistischen Ursprungs, der „Leviathan" ist ein Erzeugnis der andern Denkweise, beides Hauptleistungen der nominalistischen Gesellschaftslehre dieser Richtung.

Das Materialprinzip des Protestantismus, die Lehre, daß der Glaube allein selig macht, verweist die Werke, das Gesetz, die Lebensordnung in die Sphäre des rein Äußerlichen; es löst den inneren Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit und schneidet der Sozialethik den Nerv durch. Mit der Leugnung des Gesetzes Christi und der Kirche schwindet auch das Verständnis für die Vollendung des alttestamentlichen Gesetzes durch das Evangelium; bei dieser separatio legis et evangelii bleibt als Basis des Rechts der Dekalog allein übrig; die Gesellschaftslehre wird angewiesen, ihre

---

[1] Kaltenborn, Die Vorläufer des H. Grotius, 1848, S. 216.

Prinzipien aus der Vorhalle und den Außenwerken des Glaubens zu entnehmen. Nicht minder tief schneidet das Formalprinzip des Protestantismus ein: die Lehre von der Suffizienz der Schrift und die Verwerfung der Tradition. Mit der letzteren fällt zugleich die Geschichte der Kirche und das christliche Ethos; die Ethik verliert damit ihre organische Geschlossenheit: „ihr Inhalt besteht nun bloß aus Geboten über die isolierten Handlungen der Einzelnen" [1]).

Die Verkennung des organischen Charakters der Kirche führt zu jenem Eifern gegen das „Menschenwerk" in ihr, und unvermeidlich wird damit auch das „Menschenwerk" außer ihr, die positive Gesetzgebung, herabgesetzt. Bei Luthers Lehre, daß der Mensch ganz und gar verderbt ist, totus malus, müssen ja auch seine Schöpfungen für nichtsnutzig gelten; bei seiner Behauptung von der Unfreiheit des Willens, servum arbitrium, müssen die Gebilde der sittlichen Welt zum Range von Naturprodukten herabsinken. Es ist bezeichnend, daß der Oxforder Naturrechtslehrer Albericus Gentilis († 1611) das Okkupationsrecht des Herrenlosen auf das Gesetz begründet, daß die Natur nichts Leeres duldet [2]). Den Calvinisten und Puritanern galten alle weltlichen Einrichtungen als an sich wertloses Material der von ihnen zu schaffenden Theokratie, für welche der Heilige Geist die Eingebungen, das Alte Testament die Parallelen gewährte. Der berühmte Milton lehrte, „daß die Gemeinde der Heiligen, das Volk Gottes überhaupt und daher auch für den bürgerlichen Zustand von Gottes wegen die oberste Gewalt habe und deshalb Könige, die Gottes Gebot widerstehen, abzusetzen, zu richten und zu strafen befugt, ja verpflichtet sei" [3]). In gleichem Sinne hatten sich Buchanan [4]) († 1582) und der Hugenotte Humbert Languet [5]) († 1581) ausgesprochen. „Sidney und Locke haben diese praktische Empörungslehre und die Staatslehre des Naturrechts

---

[1]) Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, III. Auflage, S. 123. — [2]) A. Gentilis de jure belli p. 131; 1594. Hanoviae. — [3]) Stahl a. a. O., S. 291, aus J. Milton, propopulo Anglico defensio 1651. — [4]) De jure regni apud Scotus. — [5]) Junius Brutus Vindiciae contra tyrannis.

miteinander verbunden und dadurch das System der Revolution gegründet, das dann Rousseau zur Vollendung brachte[1])."

Die calvinistischen Gemeindegründungen, aus dem Nichts hervorgewachsen, religiöse und weltliche Angelegenheiten souverän nach selbstgemachten Gesetzen entscheidend, waren praktische Belege der nominalistischen Theorie, daß die Menschen autonom die Gesellschaftsordnung schaffen; es bedurfte garnicht viel Phantasie, um etwas dem Ähnliches, was die Gegenwart vor Augen stellte, in die Urzeit zu versetzen; warum sollten nicht auch damals autonome Individuen zusammengetreten sein und Glaube, Recht, Sitte geschaffen haben, wie es jetzt die Prädestinierten taten? Ihre Gemeinde war Kirche, ecclesia, und Volksversammlung, *ἐκκλησία*, zugleich; sie hatten ein Kirchenstaatstum, welches das Seitenstück zu dem Staatskirchentum der Lutheraner bildet. Es ist, als ob in dem Worte der antikheidnische Sinn wieder entbunden worden wäre; durch Cheirotonie wurden heute die Dogmen, morgen die städtischen Angelegenheiten entschieden; dem Scherbengericht fiel heute ein Servede, morgen ein mißliebiger Bürger zum Opfer; nur schaltete der Genfer Reformator noch ungebundener als der Archon Basileus, der sich wenigstens an Brauch und Glaube der Vorfahren zu halten hatte.

4. Dies ist der Wurzelbezirk der Theorie vom Gesellschaftsvertrage, über dessen Verkehrtheit und Verderblichkeit die gelehrte und maßvolle Darstellung, die er bei Hugo Grotius fand, nicht täuschen darf. Grotius, eine Zierde der holländischen Gelehrtenwelt, berühmt als Jurist und als Theolog († 1645), hat mit Leibniz Verwandtschaft, ebensowohl durch seine irenische Tendenz, als durch seinen historischen Sinn; er wird deshalb in anderem Zusammenhange zu würdigen sein[2]), hier kommen nur die soziologischen Grundlagen seines Werkes De jure belli et pacis libri III, zuerst 1625, in Betracht.

Grotius stimmt den Scholastikern bei in der Unterscheidung eines jus divinum, das Gott durch seinen Willen festgestellt und

---

[1]) Stahl a. a. O., S. 295. — [2]) Bd. III, §. 88.

geoffenbart hat und eines jus naturae, welches er in die menschliche Vernunft gelegt hat; ja, er geht über die Scholastiker hinaus, wenn er erklärt, die Bestimmungen dieses Naturrechts würden gelten, auch wenn es keinen Gott gäbe, quod sine summo scelere dari nequit[1]), ein Satz, in dem ein exzessiver Realismus liegt, und der ungesagt geblieben wäre, wenn Grotius in der göttlichen Weisheit die Quelle des Naturrechts gesucht hätte; daß ihm dies fernlag, verrät nominalistische Einflüsse.

Mit den Scholastikern und Aristoteles stimmt Grotius überein in der Anschauung, daß die Gesellschaft in einem Grundtriebe der menschlichen Natur wurzelt: dem appetitus socialis homini proprius affectus socialis[2]). In dem natur- und vernunftgemäßen Hegen der Gesellung sieht er die Quelle des Rechtes im eigentlichen Sinne: Haec societatis custodia, humano intellectui conveniens, fons est ejus juris, quod proprie tali nomine appellatur[3]). Allein damit ist doch nicht dasselbe gemeint, was das aristotelische: *ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν* und das scholastische: homo animal sociale besagt. „Der Ausdruck Natur", bemerkt Stahl richtig, „hat bei Grotius einen ganz anderen Sinn als bei Aristoteles; dieser meint unter demselben die Natur als Macht im Universum, welche den Menschen zur Gesellschaft bestimmte, Grotius dagegen die Natur als Beschaffenheit oder Verlangen des Menschen. Nach Aristoteles strebt die Natur im Staate ihre Vollendung an für das, was sie in den kleineren Kreisen begründet, und dazu ist der Mensch von Natur gesellig; nach Grotius umgekehrt hat der Mensch ein geselliges Bedürfnis und deshalb ist der Staat ein Zweck der Natur. Deshalb kommt Aristoteles zu einer objektiven Lehre, wie der Staat seiner Natur nach beschaffen sein müsse, Grotius zu einer subjektiven Lehre, wie er beschaffen sein müsse, um der Natur des einzelnen Menschen zu genügen[4])." Bei Aristoteles ist der Staat vorgesehen im Reiche der Zwecke, und darum im Menschen angelegt; die

---

[1]) De jur. belli et pacis, Prol. 11 u. I, 1, 10, 5. — [2]) Ib. prol. 6 u. 14. — [3]) Ib. 8. — [4]) Stahl a. a. O., S. 174.

Menschen sind auf die Gemeindung hingeordnet, wie die Sterne auf ihre Reigen; der Gedanke ist ja noch lebendig, daß dieselbe Licht- und Geistesgottheit die Sterne führt und die Staaten gründet. Bei Grotius ist davon nichts mehr vorhanden, und die Anschauung, welche das Christentum an Stelle der antiken gesetzt, ist durch die Glaubensneuerung beseitigt; bei ihm ist der Mensch das Maß der Gesellschaft und des Rechts; der gelehrte Mann ahnt nicht, wie nahe er den Sophisten steht, die er genügend fernzuhalten glaubt, wenn er den Nutzen als gesellschaftsbildendes Prinzip abweist[1]).

Auf den sozialen Vernunfttrieb baut er das Naturrecht, dagegen das bürgerliche Recht auf das Übereinkommen, ohne das keine positive Rechtsbildung zu denken sei: Cum juris naturae sit stare pactis (necessarius enim erat inter homines aliquis se obligandi modus, neque vero alius modus naturalis fingi potest) ab hoc ipso fonte jura civilia fluxerunt. Wer sich, heißt es weiter, einem Verbande (coetus) anschloß oder sich andern unterwarf, gab entweder ausdrücklich (expresse) das Versprechen oder ließ annehmen, daß er es stillschweigend (tacite) gebe, er werde alles befolgen, was die Mehrheit dieses Verbandes oder dessen Bevollmächtigte (quibus delata potestas erat) bestimmten[2]). Diese Verpflichtung durch Übereinkunft, ex consensu obligatio, kann die urzeitliche, proavia, genannt werden[3]); das ist der vielgenannte Urvertrag, den Grotius seiner Konstruktion zugrunde legt. Daß eine solche sein Vorhaben ist, erklärt er selbst, indem er seine Darstellung mit der abstrakten der Mathematiker vergleicht. Vere profiteor sicut mathematici figuras a corporibus semotas considerant, ita me in jure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum[4]). Sein nominalistischer Standpunkt berechtigt ihn dazu: Wie der Mathematiker die Figuren herstellt, was ihm deren Erkenntnis gewährt, so haben auch die Kompaziszenten des Urvertrages die Gesellschaft hergestellt, und der Forscher kann ihr Werk nachkonstruieren.

[1]) De jur. belli et pacis, prol. 5. — [2]) Ib. 15. — [3]) Ib. 16. — [4]) Ib. 58.

Hier zeigt sich, daß Grotius trotz seines historischen Interesses und Wissens keinen eigentlichen historischen Sinn und kein Verständnis für das Ethos hatte, aus dem sich die sozialen Gebilde herauskristallisieren. Hätte er die Bibel nicht mit protestantischer Befangenheit gelesen, so hätten ihn die Bilder des Patriarchenlebens belehren können, wie verkehrt es ist, die Gemeindegründungen des 16. Jahrhunderts in die Vorzeit zu verlegen. Auch seine Ansichten von der Entstehung des Eigentums durch Vertrag: aut pacto quodam expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem [1]), hätte er an der Bibel berichtigen können, die uns Familien und Stämme mit ihren Häuptern zeigt, die so gut Richter als Führer als Priester sind und autoritativ bestimmen, was diesem und jenem gehörte, wie Gott ihnen kundgetan, was ihm gebühre. Dieses autoritative und sakrale Element suchte eben der Protestantismus überall auszutilgen, und in ihm zeigt sich Grotius so befangen, daß er selbst Ciceros klassischen Ausspruch beiseit läßt, der die Familie principium urbis et quasi seminarium rei publicae nennt und sagt: Propagatio et suboles origo est rerum publicarum [2]). In einem Punkte aber muß er die katholische Anschauung doch subsidiarisch heranziehen: läßt sich allenfalls das Ethos, welches die Gleichzeitig-Lebenden autoritativ bindet, beiseit setzen, so kann doch dasjenige, welches die Geschlechterfolgen bindet, nicht entbehrt werden; der Vertrag der Väter muß die Söhne verpflichten, wenn diese ihn nicht immer von neuem zu schließen genötigt sein sollen, also ist eine Solidarität der Generationen, eine autoritative Tradition der Verbindlichkeit anzunehmen, und die Autonomie, die den Vätern so ängstlich gewahrt wird, muß den Söhnen abgesprochen werden. Es ist dies derselbe Widerspruch, der durch die protestantische Kirchenbildung hindurchgeht: die Glaubensneuerer beanspruchen uneingeschränkte Freiheit im Evangelium, die folgenden Generationen dagegen sollen es verstehen, wie sie es verstanden; die abgewiesene Autorität und Tradition wird unver-

---

[1]) De jur. belli et pacis, prol. II, 2, 2. — [2]) Cic. de off. I, 17.

meidlich wieder zurückgeführt, ja, es findet eine Zurückwendung zu den prinzipiell verworfenen katholischen Anschauungen statt, wovon sich alsbald Beispiele darbieten werden.

Die Lehre vom Vertrage autonomer Individuen als der Grundlage des Rechtes und Staates, macht die Autorität des letzteren hinfällig, da kein Grund abzusehen ist, warum jener Vertrag nicht revidiert und völlig umgestaltet werden solle. „Es ist", sagt Stahl, „mit Grotius ein Prinzip ins Leben getreten, das in seiner Weiterbildung zur Lehre Kants, Rousseaus, zuletzt zur französischen Revolution mit Notwendigkeit führen mußte. Die Lehre des Grotius, daß die Untertanenpflicht ihren Grund in einem stillschweigenden Vertrage habe, ist bei ihm selbst unscheinbar und unverfänglich; sie brauchte aber nur in ihrem ganzen Inhalte und ihren Folgerungen entwickelt zu werden, so war sie das, was ein Jahrhundert später die Ordnung Europas umstürzte [1])."

5. Das Werk, in welchem die nominalistische, aus der Glaubensneuerung entspringende Staatslehre, den konsequentesten und unverhülltesten Ausdruck erhält, Thomas Hobbes' Leviathan, zuerst 1651, konnte nur in England geschrieben werden, wo die Fürstenkirche ihre reinste Ausprägung erhalten und als gefügiges Organ des Fürstenstaates diesem eine Omnipotenz ohnegleichen gegeben hatte [2]). Die Religion ist nach Hobbes ein Ganzes von Zeichen, durch welche die Ehrfurcht vor der Allmacht der Weltursache ausgedrückt wird. Differenzen in diesem Punkte sind mit der Einheit des Staates unverträglich, und dieser hat daher Religion und Kultus zu bestimmen. Anderwärts sagt Hobbes noch offenherziger: Aller Glaube an Übernatürliches ist Aberglaube, aber da dieser dem Staate nützen kann, autorisiert er manches davon, und das ist dann die Religion. Da die Religion bei Hobbes keinen Inhalt hat, und sich jeder seinen Glauben machen würde, wenn er nicht durch ein Machtgebot festgesetzt wäre, ist es ganz konsequent, daß der Staat

---

[1]) Stahl a. a. O., S. 174. — [2]) Der volle Titel lautet: Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Autore Thoma Hobbes, Malmesburiensi.

dazu berufen wird. Weltliche und geistliche Macht, meint Hobbes, zeigt schon das Alte Testament vereinigt[1]); auch Christus verweist uns auf den Gehorsam gegen die Staatsgesetze, sein Reich wird erst wenn er wiederkommt beginnen[2]); nirgends hat er den Königen prophezeit, daß sie als Christen an Machtvollkommenheit etwas einbüßen werden[3]). Wenn ein Fürst Christ wird, so wird sein Staat eine Kirche; diese ist also ein aus Christen bestehender Staat, bei dem die Unterordnung unter den Fürsten die nämliche bleibt wie bei Juden und Heiden. Die Kirche ist eine Masse von Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennen und durch den Souverän zu einem Körper verbunden sind, nach dessen Befehl sie sich versammeln oder nicht[4]). Der Staat bestimmt, welche Religionsurkunden kanonisch sein sollen; er behandelt diejenigen als Ketzer, welche ihrer Privatüberzeugung im Gegensatze zur Staatskirchenlehre Ausdruck geben. Der Fürst könnte auch rituelle Akte vollziehen, wie Taufe u. a. und tut es nur nicht wegen anderer Geschäfte. Diese Anschauung könne, meint Hobbes, niemand beunruhigen, der seine religiösen Lehren aus der Bibel schöpft, die ihn lehrt, daß Gehorsam und Glaube die Bedingungen der Teilnahme am Gottesreiche sind. Bibelgläubige bedrohen auch gar nicht die Fürstenstaatskirche, sondern die Papisten, welche die Bibel falsch verstehen und mit falscher Philosophie und Heidentum versetzen, den Sakramenten Zauberwirkungen zuschreiben usw. Im letzten Abschnitte kommt Luthers Geist über den Staatsevangelisten und er spricht von dem Reiche der Finsternis, welches aus falscher Schriftauslegung entstanden sei unter Mitwirkung der falschen Philosophie. Das Papsttum wird ein Gespenst, die katholischen Priester werden Kobolde genannt, weil sie auf Kirchhöfen und in wildfremden Gegenden (als Missionare) anzutreffen sind usw. Ihr Verbrechen ist, daß sie den Glauben an Dämonen lehren, da es doch solche nicht gibt, und — zugleich selbst Dämonen sind[5]): eine verblüffende Wendung, aber nicht ohne Humor.

---

[1]) Lev. 40. — [2]) Lev. 41. — [3]) Ib. 49. — [4]) Ib. 39. — [5]) Ib. 47.

Hobbes hat Grund, die Kirche und die christliche Gesellschaftsordnung zu hassen, denn seine Ansicht von Religion und Staat ist, kann man sagen, heidnischer als heidnisch; die Griechen besaßen an dem Orakel eine außerstaatliche religiöse Institution und sahen ihre Kulte nirgends als bloße behördliche Einrichtungen, sondern als heiliger Überlieferung entsprossen an; selbst der römische Kaiser hatte mit sakralen Dingen nicht als Imperator, sondern als der oberste Pontifex zu tun und war als solcher durch das Pontifikalrecht gebunden. Es sind also neue Machtvollkommenheiten, mit denen Hobbes seinen Souverän ausstattet, wobei er freilich nicht seiner Phantasie folgt, sondern nur zur Norm erhebt, was die ihm vorangegangenen Generationen in England erlebt hatten.

Er überbietet nun auch in seiner Lehre von der Entstehung des Staates den heidnischen Naturalismus der sophistischen und epikureischen Staatslehre, unter schroffer Verwerfung der Anschauungen der großen alten Denker. Er nennt Aristoteles' Politik das gefährlichste Buch, wie dessen Metaphysik das absurdeste[1]). Wenn Grotius wenigstens den Gesellungstrieb beibehalten hatte, so läßt Hobbes nur Not und Furcht als die Motive der Gründung der Gesellschaft gelten. Der Urzustand war nach ihm das bellum omnium contra omnes[2]), wobei sich die Menschen wie Wölfe gegenüberstanden: homo homini lupus[3]). Das Naturgesetz der Selbsterhaltung, nach dem der Mensch sein höchstes Gut, das Leben, schützen soll, gab den Antrieb, diesem Zustande ein Ende zu machen; die Menschen verzichteten auf eine von der Unsicherheit untrennbare Freiheit durch einen Unterwerfungsakt, welcher die Herrschergewalt,

---

[1]) Lev. 46. — [2]) Ib. 17 u. f. — [3]) De cive I, 1, 3, 11. H. Taine macht in seiner „Geschichte der englischen Literatur", übersetzt von Gerth II, S. 30, eine treffende Bemerkung über den Zusammenhang dieser empörenden Auffassung des Menschenwesens mit Hobbes' Naturphilosophie: „Da auf diese Weise der Mensch sich selbst und die Natur von einer verächtlichen Seite schaute und einen niedrigen Begriff von sich und der Welt erhielt, so konnte er sich leicht dem Drucke einer notwendigen Autorität beugen und schließlich dem Joche unterwerfen ... Der Mensch verdiente damals eine solche Behandlung, weil er eine solche Philosophie erzeugte."

das imperium oder dominium schuf; dieser Akt ist ein selbstgewollter und vertragsmäßiger und durch ihn wird das Rudel von Wölfen zu einer civitas, in welcher der Mensch dem Menschen zum Gotte wird: homo homini deus [1]). Die Begründung des Staates steht parallel der Schöpfung des Menschen: „Die Verträge, welche die Teile des Staatskörpers verbinden, sind jenem bei Erschaffung der Welt von Gott gebrauchten Machtworte gleich: Es werde, oder: Lasset uns Menschen machen [2])." Der Staat ist der Mensch im großen, aber ein arte factum des Menschen, und da wir nur erkennen, was wir herstellen, für uns erkennbar und Gegenstand einer demonstrativen Wissenschaft. Erst im Staate gibt es Mein und Dein, Recht und Unrecht, d. i. vom Fürsten Erlaubtes und Verbotenes.

Die Individuen, die vom Staate solche Wohltaten empfangen, haben ihm gegenüber keine Rechte, da sie sich im Urvertrage ihrer Macht und ihres Willens entäußert haben; der Staat ist das Riesentier, der Leviathan, der alle verschlingt, oder um respektvoller zu reden: „der sterbliche Gott, dem wir unter dem unsterblichen allen Frieden und Schutz zu verdanken haben" [3]).

Der Hobbessche Staatsbau ist hochgetürmt, aber der Mörtel, der die Steine verbindet, ist der denkbar schlechteste. Daß sich eine Mörderbande, um nicht ihrer Leidenschaft zum Opfer zu fallen, einen Hauptmann setzt, der die einzelnen zügelt und ihren Aberglauben reguliert, läßt sich psychologisch noch halten, aber daß ihre Nachkommen ein so gutes Gedächtnis haben, welches ihnen die Unhaltbarkeit des Urzustandes so in Erinnerung hält, daß sie den Zügel immer als Wohltat empfinden, ist eine zu hohe Forderung. Ist die Not die Bindegewalt, so versagt diese, wenn jene aufhört; die Not mag Wölfe zähmen, aber die Wolfsnatur zu einer göttlichen zu machen, vermag sie nicht. Aber Hobbes kennt als konsequenter Nominalist eben keine Naturen und hat darum keine Vorstellung davon, was zu deren Umbildung gehört. Er spricht von

---

[1]) De cive Epist. dedicat. — [2]) Lev. Introd. — [3]) Lev. 17.

Gehorsam, aber er kennt keine Treue und dies nicht, weil er keinen Glauben kennt, der sich in fides und credere mit jener und so auch mit dem Gehorsam verschränkt[1]); sein Bibellesen schützt nicht vor Treubruch, so wenig es ihn selbst vor Atheismus bewahrt hatte.

6. Der vielförmigen nominalistischen Gesellschaftslehre steht nun die realistische der christlichen Staats- und Rechtslehrer als geschlossene Einheit gegenüber, als Hüterin der idealen Prinzipien im Gebiete der sittlichen Welt.

Den Imperialisten des 14. Jahrhunderts traten alsbald zahlreiche Apologeten der Kirche gegenüber, von denen manche, wie der Scotist Alvarus Pelagius, Bischof von Silva († um 1340), und sein Zeitgenosse der Augustiner Alexander a. St. Elpidio, auch spekulative Argumente heranzogen. An Augustinus anschließend, zeigt der erstere, daß die Kirche älter ist als die weltliche Macht, da sie vorgebildet ist in den ersten Generationen des Menschengeschlechtes und Abel und Seth sie darstellen in einer Zeit, da es noch kein Königtum gab; das sacerdotium geht dem imperium als ursprüngliches Abbild der göttlichen Herrschaft voraus; von der Kirche der Gerechten ging das gerechte imperium aus, von der Gegenkirche der Gottlosen das ungerechte. Die höchste Form der weltlichen Herrschaft, das Kaisertum, ist auf christlichem Boden erwachsen. Alexander weist auf das Weltgesetz hin, daß überall das Niedere durch das Höhere regiert wird, das uns zumal in der Herrschaft der Seele über den Leib und des Ewigen über das Zeitliche entgegentritt. Auch die weltliche Herrschaft ist von Gott, und die Naturnotwendigkeit einer besonderen Leitung des Zeitlichen und Weltlichen beruht auf der göttlichen Einrichtung der menschlichen Dinge; aber in dieser ist es auch begründet, daß die zeitliche Gewalt durch die geistliche ihre höhere Form und Vollkommenheit erhalte[2]).

Der erneuerten heidnischen Lehre vom tierähnlichen Naturstande der Menschen setzten die christlichen Gesellschaftslehrer die Zeugnisse der Schrift und der Geschichte entgegen. Bellarmin

[1]) Oben §. 58, 4. — [2]) K. Werner, Geschichte der apologetischen und politischen Literatur III, S. 551 f.

(† 1621) zeigt, daß die **Unterordnung** des Weibes unter den Mann, der Kinder unter die Eltern von vornherein ein ordnendes Prinzip in das Zusammenleben bringt und darum Obmacht, Sitte, Recht nicht erfunden zu werden brauchen. Gründlichere Kenner der alten Dichter wußten zwischen solchen Stellen, die auf den Mythen von der Stiftung der Lebensordnung durch Götter beruhen, und solchen, die wie jene lukrezische, die mit diesen nur die poetische Einkleidung gemein hat, aber die platte und armselige Ansicht der Sophisten zum Ausdrucke bringt, zu unterscheiden [1]).

Machiavells Staatslehre ist vom religiösen, wie vom bloß moralischen Standpunkte oft und mit vernichtenden Gründen bekämpft worden [2]). Kaltenborn sagt von ihm: „Er ist Kind oder besser Knecht und Sklave seiner Zeit im schlechtesten Sinne des Wortes, die altklassische Zutat ist nur derart, daß in dem Staatsabsolutismus des Altertums die politische Niederträchtigkeit eine noch größere Stütze finden möchte [3])."

Den Verehrern des römischen Rechtes, welche dessen heidnisches und atomistisches Element zu erneuern suchten, traten Legisten christlicher Gesinnung entgegen; so Petrus Alciatus, aus dem Mailändischen gebürtig († 1550), der zugleich der Rechtswissenschaft eine einfachere und zeitgemäße Form gab [4]), und die von Grotius öfter angezogenen Franz Connanus, ein Pariser Rechtslehrer und Würdenträger († 1551), und Didacus Covarruvias, Bischof von Segovia († 1577), welche die organische Grundanschauung des kanonischen Rechtes würdigen und danach die Mängel des römischen beurteilen. „Connanus verbreitet sich über das ganze System des römischen Rechtes in einer freien Anordnung und mit philosophischem Geiste, indem er darin die allgemeinen und obersten Begriffe wissenschaftlich zu bestimmen und namentlich auch

---

[1]) Bd. I, §. 15, 1 u. 23, 1. — [2]) Die einschlägige Literatur gibt Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft III, S. 543, leider mit parteiischen Zutaten. — [3]) Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius, 1848, S. 113. — [4]) K. Werner, Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte II, S. 279.

in den einzelnen Instituten des Rechtes nachzuweisen sucht[1])." Covarruvias, gleich berühmt als Romanist und Kanonist, legte den Grund zur Bearbeitung des Völkerrechtes[2]).

In der Thomistenschule des 16. Jahrhunderts nahm die Staats- und Rechtslehre einen mächtigen Aufschwung. Ihr Gründer, Franz Vittoria selbst, ist auch in diesem Gebiete tätig[3]), ebenso sein Schüler Fernando Vasquez Menchaca († 1566), dessen Controversiae illustres ein umfassendes, gelehrtes Material enthalten, zugleich aber die prinzipielle Ergründung des Stoffes anstreben[4]). Der Spanier Dominicus de Soto, Ordensgenosse des hl. Thomas, Theolog, Metaphysiker und Rechtslehrer, schrieb ein Werk De justitia et lege in zehn Büchern, zuerst 1556 erschienen. Franz Suarez' Werk Tractatus de legibus ac Deo legislatore Antverp. 1613, behandelt den Gegenstand mit umfassender Gelehrsamkeit[5]); ergänzend schließt sich daran das Werk seines Ordensgenossen, des Jesuiten Ludovico Molina († 1600) De jure et justitia Ven. 1614, welcher in der Dedikation seines Buches an Philipp III. von Spanien sagt: Justitia te sola facere regem et conservare potest[6]).

Die leitenden Gedanken sind dabei die in den Quästionen der theologischen Summen über das Gesetz ausgesprochenen[7]), aber sie erscheinen hier in ein weites Feld verzweigt. Zumal bei Suarez werden alle soziologischen Elemente des kanonischen sowie des römischen Rechtes mit jenen Prinzipien in Verbindung gesetzt. Mit derselben Sorgfalt und Besonnenheit wie Thomas erwägt er die verschiedenen Meinungen und entscheidet er die Kontroversen; die apologetisch-polemischen Erörterungen bieten reiches Material zur Widerlegung der nominalistisch gerichteten Gesellschaftslehre, auch solcher Ansichten, wie sie nachmals Grotius und Hobbes vortrugen.

---

[1]) Kaltenborn a. a. O., S. 127. — [2]) Das. S. 132. — [3]) Oben §. 79, 3. — [4]) Werner a. a. O. II, S. 244 bis 317. — [5]) Kaltenborn a. a. O., S. 125. — [6]) Das. 142 f. Auszüge aus Soto und Molina, sowie aus den ihnen geistesverwandten Gelehrten Lessius († 1623) und Bolognetus († 1585) gibt Schmauss' Neues System des Rechts der Natur. Göttingen 1754, S. 171 f. — [7]) Oben §. 77, 5.

Der Bedeutung dieser Literatur konnten sich auch die Protestanten nicht verschließen. Der gelehrte Hermann Conring († 1681) sagt von den spanischen Thomisten: Qui ad sublimissimam philosophiae moralis cognitionem aspirat, comparet sibi Hispanos; Germani enim et Galli, si cum iis conferentur, nihil sunt; er ist der Ansicht, daß Grotius erst durch die Arbeiten eines Vittoria, Vasquez und Covarruvias auf die Idee seines berühmten Werkes geführt worden sei[1]. Dem Jenenser Juristen Valentin Veltheim († 1700) machten seine Konfessionsgenossen zum Vorwurf, daß er in der Moral St. Thomas als das Haupt, in der Metaphysik Suarez als Papst und Vasquez, Sanchez, Molina, Valentia und die Conimbricenser als der Unsterblichkeit würdige Männer ansehe. Auch dem Theologen Joh. Joach. Zentgrav († 1707) wurden ähnliche Vorwürfe gemacht. Aber solche Ansichten waren nicht vereinzelt. „In Lund und Jena wurde die scholastische Lehrweise hochgehalten und den Leistungen der neueren katholischen Theologen auf dem Gebiete der Gesetzes- und Rechtslehre unbedingt der Vorzug vor Pufendorfs Reformversuch eingeräumt[2].“ Ähnliches gilt auch von anderen Hochschulen: „Die Lehrbücher des spanischen Jesuiten Suarez setzten sich auf protestantischen Universitäten in dem Ansehen fest, welches sonst Melanchthon einnahm, und dies zieht sich bis in die Zeit hinab, als Leibniz auf der Universität seiner Vaterstadt Philosophie studierte[3].“ Erst mit dem weiteren Schwinden des christlichen Bewußtseins änderte sich dies und der Aufklärer Christian Thomasius konnte ausrufen: Hodie per luthericos megalandros propugnaculum priscorum sapientum: Aristotelis, Alberti, Thomae, Scoti penitus est expugnatum[4].

7. Die Gesellschaftslehre, welche die neuerstarkte Thomistenschule den neologischen Zeitströmungen entgegensetzte, ist die realistische, auf der Anerkennung der Realität der idealen Prinzipien

---

[1] Conring de republ. hispan., mitgeteilt von Werner a. a. O., S. 259. — [2] Werner a. a. O., S. 257 u. 258. — [3] Guhrauer, Joachim Jungius und sein Zeitalter 1850, S. 12. — [4] Thomasii Instit. jurispr. I, §. 27.

fußende, in der Grundanschauung mit den Lehren Platons, Aristoteles', Augustinus' übereinstimmend, nur mit veränderter Frontstellung, wie dies durch die Abwehr der neuen Irrtümer bedingt war. Dem Individualismus setzte man die organische Anschauung entgegen, dem Autonomismus die ideale Auffassung von Gesetz und Recht, dem Staatsabsolutismus die christliche Lehre von der Kirche als dem in die Zeitlichkeit eingetretenen Gottesreiche.

Als Organismus wird die Gesellschaft verstanden, als Auswirkung eines in die menschliche Natur gelegten Zuges, eines ihr eingezeichneten Gesetzes. Der Mensch ist auf den Staat hingeordnet, wie auf die engeren, ihm geschichtlich, aber nicht begrifflich vorausgehenden Verbände der Familie und der Gemeinde. Suarez' Anschauung darüber gibt K. Werner mit den Worten wieder: „Es macht sich von selbst, daß die zum bürgerlichen Verbande sich zusammentuende Vielheit nach Art eines Leibes mit Haupt und Gliedern sich gestalte, und sobald das Haupt gebildet ist, tritt es auch naturgemäß in die ihm zustehenden Funktionen ein; die Macht eines solchen Hauptes der bürgerlichen Gesellschaft ist also de jure naturae [1])." Die Heilige Schrift und die Geschichte zeigt uns, daß dieses spontane Entstehen des Staates unmittelbar an die Familie anknüpfen kann; das Stammeshaupt wird Stammesfürst, wenn sich der Stamm zum Volke erweitert und als Verband ausgestaltet: Regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt [2]). Es ist nicht anzunehmen, daß sich die Gesellschaft als universale zu bestimmter Zeit am bestimmten Orte gebildet habe, sondern, daß Trieb und Bedürfnis allenthalben und jederzeit die Menschen zusammenschlossen. Das jus civile erscheint immer auf einen begrenzten Bezirk beschränkt und erhielt erst im jus gentium seine über die Einzelbildungen hinausgreifende Ergänzung [3]).

Aber die Staats- und Rechtsbildung hat zugleich Leitlinien, die ihr vorgezeichnet sind. Wie der Zug zu Gott und der Drang,

---

[1]) Werner, Suarez II, S. 271, nach Suar. de leg. III, 2. — [2]) Suar. Defensio, fid. adv. Angl. err. I, 3, 2, 19. — [3]) De leg. III, 2, p. 138 a.

ihn zu verehren, ergänzt wird durch die Gesetze, durch die er den Weg dazu vorschreibt, und welche für alle Gesetzgebung die Hinterlage bilden, so auch bei der Gemeinschaftsbildung: Neque vero Deus, sagt Suarez, solummodo est finis et veluti scopus, ad quem creaturae intellectuales tendunt, sed etiam est causa sui comparandi: nam creaturas suas regit et ostensa via ad se ducit, et ne a recto itinere deflectant, et admonendo compescit, deflectentesque sua ineffabili providentia revocat ac reducit, doctrina illuminando, consiliis monendo, legibus cogendo et praecipue suae gratiae auxiliis adjuvando, ut jure merito inclamet Esaias: Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse salvabit nos [1]).

In das unbewußte Weben des sozialen Triebes greift die von Gott ausgehende gestaltende, befugnisgebende und bindende Kraft ein, wie die Form in die Materie: Communis sententia videtur esse, hanc potentiam (ferendi leges) dari immediate a Deo ut auctore naturae, ita ut homines quasi disponant materiam et efficiant subjectum capax hujus potestatis: Deus autem quasi tribuat formam dando hac potestatem [2]).

Die Ausgestaltung der Gesetze des Gemeinwesens geschieht durch die Menschen, und es wirken Wille und Einsicht dabei zusammen: leges consulta sapientum. Das Gesetz ist nicht, wie die Nominalisten lehren, ein Produkt der Willkür [3]). Es bedarf einer bestimmten äußeren Fassung, aber seine Form oder Seele ist die Absicht des Gesetzgebers: Voluntas legislatoris est intrinseca forma, et anima legis [4]). Der Gesetzgeber, sei es ein einzelner, sei es eine Gemeinschaft, handelt als Diener und Verwalter Gottes: se gerit ut minister et dispensator Dei; daher sind die Gesetze für ihn so verbindlich, wie für die Untergebenen [5]).

Die Norm aller menschlichen Gesetze ist die lex naturalis, welche in dem Menschen zur Unterscheidung des Guten und Bösen

---

[1]) De leg. prooem. Is. 33, 22. — [2]) Ib. III, 3, p. 138 a. — [3]) Ib. I, 5. — [4]) III, 20, p. 189. — [5]) III, 35, p. 236.

gelangt ist, nach dem Psalmenworte: Quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui, Domine [1]), welches durch die Bilder des vorbildgebenden Siegels, des pfaderhellenden Lichtes und des majestätisch gebietenden Antlitzes so erhaben die gesetzhaft-ideale Grundlage der menschlichen Lebensordnung ausdrückt.

Die Familie, deren Haupt der erste Träger der Autorität ist, und welche die Anfänge der bürgerlichen Gesellschaft in sich schließt, ist zugleich das Symbol der spirituellen Verknüpfung der Menschen untereinander und mit Gott. Diese ist vorangelegt in der Gemeinde der Gerechten der Urzeit, aber in die Geschichte eingetreten durch die Erlösung. Die Kirche ist ein reinerer und höherer Ausdruck der Ordnung, die auch der Staat nachbildet; wenn dieser den natürlichen Aufgaben des Menschen dient, so weist sie ihn auf seine übernatürliche Bestimmung. Sie deutet die der Menschennatur ein- und vorgezeichnete Signatur und vollendet in ihrem Rechte das Naturrecht; sie erhält die Einheit der Menschheit im Bewußsein und ist bestimmt, die nach Staaten getrennten Völker zu verknüpfen.

Das Recht und die Notwendigkeit der bürgerlichen Obrigkeiten dauert auch in der christlichen Gesellschaft fort, indem die Ordnung der Natur durch die Ordnung der Gnade nicht aufgehoben worden ist [2]). Aber die Gesetzgebungsgewalt der Kirche hat den Vorrang vor der bürgerlichen, weil sie von Gott unmittelbar eingesetzt und auf höhere Zwecke gerichtet ist [3]).

Auf Grund dieser Lehre wird gezeigt, worin die Irrtümer der nominalistischen Gesellschaftstheorien liegen, und inwieweit etwa deren Vertreter auch Berechtigtes anstreben. Der Gesellschaftsvertrag ist als Erzeugnis einer individualistischen und autonomistischen Ansicht unhaltbar. Selbst wenn dabei der Gesellungstrieb anerkannt wird, kommt der objektive Gehalt des Gesellungszweckes und die Natur des Staates nicht zur Geltung; eine Menschenmasse, die aus der Unordnung die Ordnung, aus der Willkür die Autorität gebiert, wäre eine sich selbst aktuierende Potenz,

[1]) I, 3, p. 11, Ps. 4, 6. — [2]) Suar. de leg. III, 5, p. 142. — [3]) Ib. IV, 8.

ein monistisches Wahngebilde; eine Rechtsbildung von unten nach oben wäre das Widerspiel des plastischen Gesetzes des Christentums, welches vom Haupt zu den Gliedern fortschreitet. Wenn die realistischen Staatslehrer von einem consensus oder einer congregatio von Familien- oder Stammeshäuptern sprechen und den primatus politicus von dem primatus oeconomicus unterscheiden, so nähern sie sich nur im Ausdrucke den Vertretern des Gesellschaftsvertrages. Ein neuerer Thomist, Liberatore, führt den Unterschied der Lehre von Suarez und der Vertragstheorie auf vier Punkte zurück: Jener leitet die Autorität von Gott her, die Vertragstheorie sieht sie als Erzeugnis und Werk des menschlichen Willens an; er legt ferner die Gewalt weder den einzelnen, noch der ungegliederten Gesamtheit als solcher bei, sondern lehrt, daß sie sich zufolge dieses Zusammenseins natur- und sachgemäß herausbilde; er nennt ferner auch solche Fälle, in denen keine freie Übertragung stattfand und die doch einen gültigen Rechtszustand zeigen; endlich erklärt er, daß die einmal geschehene Übertragung der Gewalt nicht beliebig zurückgenommen werden könne, und er kann dies, weil er seinen Prinzipien gemäß eine Solidarität der Individuen wie eine der Generationen anerkennt, welche die Vertragstheoretiker entweder leugnen oder erschleichen. Was Liberatore in der Lehre von Suarez vermißt, ist, daß dieser die historische Betrachtungsweise des Rechtes nicht genug in den Vordergrund treten läßt und die Übergänge der patriarchalischen Gemeinde in den Fürstenstaat nicht näher verfolgt[1]), ein Mangel, den erst die historisch-vergleichenden Forschungen des 19. Jahrhunderts zu beheben unternommen haben. Das historische Moment kommt übrigens bei Suarez insofern zur Geltung, als er die Formen der spontanen Rechtsbildung durch Gewohnheit und Sitte eingehend erörtert. Das ganze siebente Buch seines Werkes handelt de lege non scripta, quae consuetudo vocatur und zwar de consuetudine, more, usu, stilo, foro. Den Übergang des Gewohnheitsrechtes in das eigentliche Recht sieht er nur in monarchischen Staaten

---

[1]) Liberatore, Institutiones philosophicae, Ed. VIII, Romae 1855, Vol. III, Ethica et jus naturae, p. 275 sq.

an die Beistimmung des Fürsten geknüpft, dagegen erachtet er in Gemeinwesen ohne ein solches Oberhaupt, wo supremus princeps est tota republica, eine ausdrückliche Erklärung jenes Überganges für nicht erforderlich [1]).

Ein Berührungspunkt der realistischen Gesellschaftslehrer mit der Vertragstheorie wenigstens in ihrer maßvollen Fassung bei Grotius besteht darin, daß sie die Mitwirkung des Volkes bei der Staatsgründung im Auge haben. Nach Suarez ist nur die Unterordnung unter das Oberhaupt de jure naturae, aber die näheren Bestimmungen, ob sich dieses Haupt unter den Formen der Monarchie, Aristokratie oder Demokratie zu betätigen habe, ist vom Willen jener abhängig, welche sich zu einem bürgerlichen Ganzen zusammentun, so daß auch die Demokratie ihre Berechtigung hat [2]).

Dabei ist aber zugleich für das Herrscherrecht besser Sorge getragen, als bei den absolutistischen Staatstheorien. Bei Hobbes hat dieses seine Grundlage in der Todesangst der Gesellschaftsgründer und sein Bollwerk im staatlich-autorisierten Aberglauben; bei den Thomisten dagegen in der gottgesetzten Bestimmung des Menschen zum Leben, und zwar einem geregelten zeitlichen und einem dadurch vorzubereitenden ewigen Leben; bei jenem ist der Staat und nicht minder sein Haupt „ein sterblicher Gott"; bei den christlichen Lehrern ein Diener des unsterblichen Gottes, dem dieser die Sorge für das Sterbliche an seinen Untergebenen anvertraut hat, deren unsterbliches Teil zu hüten das sacerdotium berufen ist, das dem imperium erst seine Weihe gibt und dessen Bindegewalten zu haltbaren gestaltet.

[1]) De leg. VII, 13, p. 542. — [2]) Ib. III, 4, p. 139.

